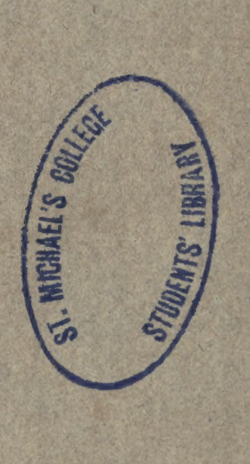

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01859728 6


ST. MICHAEL'S COLLEGE
STUDENTS' LIBRARY





COURS COMPLET
DE PHILOSOPHIE,

MIS EN RAPPORT

AVEC LE PROGRAMME UNIVERSITAIRE,

ET

RAMENÉ AUX PRINCIPES DU CATHOLICISME.

PAR M. RATTIER,

AVOCAT, ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE, ANCIEN RÉPÉTITEUR DU COURS DE BELLES-LETTRES ET D'HISTOIRE A L'ÉCOLE POLYTECHNIQUE, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE DE PONT-LE VOY.

TOME DEUXIÈME.

PARIS,

GAUME FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

RUE DU POT-DE-FER, N° 5.

—

1843

COURS DE PHILOSOPHIE.

PSYCHOLOGIE.

TITRE TROISIÈME.

ACTIVITÉ.

Nous avons analysé l'homme passif, nous avons maintenant à analyser l'homme actif. Nous avons décrit les phénomènes dont la cause efficiente est hors du *moi*, nous avons maintenant à décrire ceux dont le principe de causation est le *moi* lui-même. Nous avons représenté l'âme humaine subissant de deux manières, comme être sensible et comme être intelligent, l'action du monde visible et invisible ; nous avons maintenant à la représenter réagissant à son tour sur ces deux mondes, par son énergie propre, par le déploiement de la force qui est en elle. En un mot, nous ne l'avons étudiée jusqu'ici que dans ses *capacités*, nous avons maintenant à la faire connaître dans ses *facultés*. Car l'âme n'est pas seulement douée de receptivité, capable de se laisser pénétrer par la vie du dehors, de se laisser mouvoir, pour ainsi dire, par toutes les forces qui l'entourent, de se laisser modifier dans son existence, par le contact, par l'influx de toutes les existences avec lesquelles elle se trouve en rapport ; elle est elle-même une entéléchie ayant son être à part, distinct de tous les autres êtres, sa vie qui lui est propre, et qu'elle peut aussi communiquer, épancher dans le sein du non-moi, ses caractères qui n'appartiennent qu'à elle, et qui la font être ce qu'elle est, sa fécondité, son principe générateur, sa propriété causatrice enfin, au moyen de laquelle elle donne de son propre fonds, après avoir comme emprunté la vie à tout ce qui l'environne; elle modifie,

après avoir été modifiée, elle transforme, elle élabore, elle s'identifie tous les éléments étrangers qu'elle a reçus du dehors, et exerce enfin sa puissance, après avoir été à la merci de toutes les puissances extérieures. Car si le moi est un centre où viennent aboutir, en quelque sorte, les innombrables rayons qui partent de cette circonférence immense qu'on appelle l'univers, c'est aussi un foyer vivificateur, d'où rayonnent dans tous les sens les innombrables réflexions qu'elle renvoie à la circonférence. Cette réciprocité d'action existe même dans la matière inerte, qui reçoit et qui donne, et en qui l'action subie est toujours accompagnée de réaction. Car toute matière a ses qualités, et toute qualité est une force ou une cause. Toute matière est donc à la fois passive et active. Mais l'activité de l'âme est volontaire et s'exerce avec conscience de l'action qu'elle opère ; l'homme *sait* ce qu'il *veut*, et *veut* ce qu'il *fait;* la nature physique ne se *sait* active ni ne *veut* l'être ; ses réactions ne sont que des mouvements aveugles déterminés fatalement en elle par les impulsions qu'elle reçoit. Un corps d'ailleurs peut bien modifier d'autres corps, mais il ne peut se modifier lui-même; et voilà ce qui met un abîme entre l'esprit et la matière.

Il était nécessaire et conforme à la sagesse divine que l'âme fût passive par un côté de son être, qu'elle reçût de Dieu et de la nature ses sentiments et ses idées, que sa sensibilité et son intelligence fussent indépendantes dans leur développement primitif, de sa volonté. Car si elle était tout entière active, elle serait souveraine, elle serait maîtresse d'elle-même, elle échapperait à l'empire du Créateur et des lois de la nature, elle se ferait à elle-même, selon son gré, sa vie, son monde, sa vérité, sa science, ses rapports, ses devoirs, sa destinée ; elle ne sentirait, elle ne connaîtrait que ce qu'elle voudrait connaître et sentir, ou plutôt pour elle, connaître et sentir, ce serait vouloir. En un mot, elle serait Dieu, moins l'éternité. Mais il n'en est pas ainsi : l'âme est libre, mais non indépendante. Dieu, en plaçant la création devant elle, lui impose, avec les impressions et les idées qui en sont la suite, les premiers matériaux de la connaissance ; c'est à elle à les recueillir et à les mettre en œuvre. Il fallait que par le sentiment qui vient l'af-

fecter et par lequel elle se sent exister, elle reconnût que sa vie est une vie d'emprunt dont la source est l'Être des êtres. Il fallait que par l'évidence irrésistible qui la frappe, et par laquelle elle se connaît, elle, et tout ce qui l'entoure, elle reconnût que la vérité est une lumière communiquée, dont le foyer est l'intelligence suprême.

Or que l'homme soit à la fois passif et actif, subissant l'action des objets extérieurs, et réagissant sur eux à son tour, c'est ce dont la conscience témoigne avec une irrécusable autorité. Car, à chaque instant, à côté des faits qui s'accomplissent en moi, sans que je l'aie voulu, elle m'en montre d'autres que je produis moi-même en les voulant; à côté des phénomènes dont je me connais simplement sujet, elle m'en montre d'autres dans lesquels je me connais à la fois comme sujet et comme cause, et dans lesquels je m'apparais comme une force se déterminant elle-même à l'action. Ce double aspect de la nature humaine est exprimé, dans toutes les langues, par la division des verbes en actifs et passifs. Car toute existence a deux modes, l'action et la passion, l'action que tout être moral s'impute à lui-même, et la passion, qu'il souffre, mais qu'il ne s'impute pas.

Mais l'activité du moi se produit sous deux formes distinctes, l'attention et la volition, modes ou manifestations diverses, d'un principe unique, la première réagissant sur les faits de l'intelligence, pour les éclaircir, la seconde réagissant sur les faits de la sensibilité pour les réaliser. Car tout sentiment, quel qu'il soit, est peine ou plaisir ; toute peine excite la tristesse et la haine ; tout plaisir fait naître la joie et l'amour. Mais quel sentiment de haine ne détermine pas en nous un mouvement répulsif, et quel sentiment d'amour ne provoque pas un mouvement attractif ? Ainsi tout fait de sensibilité vient se résoudre en définitive en un désir; et tout désir, soit qu'il tende à rapprocher l'objet qui nous plaît, soit qu'il tende à éloigner la chose qui nous déplaît, est toujours une sollicitation interne qui porte l'âme à mettre sa force en action. C'est cette invitation, c'est cette sollicitation à agir, que la volonté consent à écouter ou dont elle ne tient aucun compte, qu'elle réalise ou refuse à son gré de réaliser. Le désir est comme une supplique

que la sensibilité, impuissante par elle-même, adresse au libre arbitre, pour le supplier de lui accorder tout ce qui a quelque affinité avec elle ou de repousser tout ce qui lui est antipathique.

Mais ici encore il est nécessaire d'établir une distinction sans laquelle certains phénomènes de la vie psychique ne seraient pas compris. L'activité de l'âme humaine est inséparable de son existence. Dès qu'elle existe, elle est principe d'action, elle est puissance capable de réagir sur les forces qui l'impressionnent; l'exercice de son activité date donc du moment même où elle naît à la vie ; car pour elle, vivre ce n'est pas seulement pâtir, mais agir. L'inertie ou la passivité pure ne se peut concevoir d'un être qui a été créé à l'image de Dieu. Mais l'activité du moi humain ne se produit pas uniformément, elle a deux modes, la spontanéité et la liberté. Car l'âme agit évidemment de deux manières, instinctivement, c'est-à-dire sans réflexion, sans délibération, ou librement, c'est-à-dire, après avoir réfléchi et délibéré.

PREMIÈRE SECTION.

DE L'ATTENTION.

L'attention est l'acte de l'esprit dirigeant son regard vers un objet déjà perçu, et faisant effort pour le pénétrer, pour l'embrasser dans ses parties et dans son ensemble, et pour en acquérir la connaissance complète. Dans les premiers moments de l'existence intellectuelle, les actes d'attention sont tous spontanés. L'âme alors agit sous l'influence des instincts qui sont inhérents à sa nature. Dans les premières années de l'enfance, tout est nouveau pour l'âme ; tout la frappe, tout l'émeut, tout la provoque à développer au dehors l'activité qui lui est propre. Les impressions sont si vives, les sensations sont si neuves, les besoins si poignants et si impérieux, le monde avec tous ses phénomènes se présente à elle sous des couleurs si saisissantes, que sa curiosité, continuellement excitée par la variété et l'attrait du spectacle, la tient sans cesse tendue vers toutes les causes extérieures qui agissent sur elle. Mais ce déploiement d'activité a lieu, pour ainsi dire, sans

conscience. L'âme veut connaître, mais sans savoir précisément ce qu'elle veut. Elle regarde, mais sans se rendre compte de ce qu'elle fait. Elle agit par une sorte de nécessité intérieure qui la pousse au développement par l'instinct de son bien-être, qui la porte à chercher sa satisfaction dans la connaissance de tout ce qui l'entoure. Comme elle n'est pas maîtresse d'elle-même, sa volonté est, pour ainsi dire, au premier occupant, son attention au premier objet qui affecte ses sens. Voyez les enfants dans le premier âge : entraînés par les mille convoitises qui se succèdent avec une prodigieuse rapidité dans leur âme, ils s'abandonnent, ils se laissent aller à tous les caprices d'une réaction que le hasard seul détermine et à laquelle la réflexion n'a aucune part. C'est une activité sans discernement, sans choix, sans raison, sans règle, et qu'on dirait absolument aveugle et fatale, tant elle paraît fortuite et indépendante du principe où elle a cependant sa cause. Quoi qu'il en soit, c'est l'âme qui en est la source; c'est bien elle qui regarde, qui veut connaître, qui se dirige sur tel objet, qui s'attache à lui, qui l'abandonne pour s'attacher à un autre, qu'elle abandonnera immédiatement pour revenir au premier, que son attention, aussi mobile que la nature elle-même, ne fera encore qu'effleurer, pour se fixer sur une autre avec la même instabilité. Et c'est cette inconstance même qui prouve qu'il y a là une force qui agit par sa propre énergie, de son propre mouvement, et qui, tout en étant le jouet des impressions qui l'attirent, témoigne toutefois par la promptitude avec laquelle elle se soustrait à leur empire, qu'elle n'est pas faite pour être dominée par la matière, que sa vocation l'appelle à la liberté, que sa destinée est d'être souveraine. Et qu'on ne croie pas que cette attention, disséminée, éparpillée sur mille objets au gré des impressions et des circonstances qui la provoquent, soit sans résultat pour son développement intellectuel. L'âme fait ici l'essai de son pouvoir; elle éprouve, pour ainsi dire, ses forces, et il faut que cette épreuve se soit souvent répétée instinctivement, pour qu'elle se connaisse comme puissance, pour qu'elle ait conscience du principe causateur qui est en elle.

Mais essayons de pénétrer plus profondément dans le secret de ces premiers développements de l'activité humaine.

Toute substance douée d'une force capable de se modifier elle-même et de modifier les objets extérieurs, est un être actif, et toute opération produite par un principe intérieur et propre au sujet dans lequel l'opération s'accomplit, est ce que nous entendons par action. Or, à moins de soutenir que jusqu'au moment où a lieu le premier acte de réflexion, le premier retour de l'âme sur elle-même, l'esprit de l'homme ne peut ni se modifier lui-même, ni modifier les objets extérieurs, ce qui est absurde; il faut reconnaître qu'avant tout exercice de la réflexion, l'activité se produit déjà sous ses deux formes principales, attention et volition. Mais tant que l'âme n'a pas pris pleine et entière connaissance d'elle-même, tant qu'elle n'est pas en possession de la plénitude de son être, par la conscience claire et distincte de sa personnalité, et des puissances dont elle dispose, quels peuvent être ses actes d'attention, sinon des actes spontanés déterminés par quelque chose d'interne qui la stimule au-dedans d'elle-même, et à laquelle elle s'abandonne toujours *proprio motu*, *sponte suâ*, il est vrai, mais nécessairement, parce que, ne se possédant pas encore, elle n'a pas encore la force de résister à l'aiguillon de la nature qui la presse, qui la sollicite et qui la domine? Or, ce quelque chose qui l'entraîne à donner son attention, ce besoin interne au service duquel sa volonté est encore tout entière, parce que la liberté ne commence qu'avec la réflexion, c'est l'*instinct*, ἐν στίζω, que nous ne chercherons pas à définir, mais que tout le monde comprend, parce que tout le monde sait faire la distinction des faits dans lesquels nous agissons librement, de ceux dans lesquels nous suivons docilement la pente de la nature. Sans doute, dans la formation de la connaissance, l'homme est d'abord plus passif qu'actif, puisque les matériaux que son esprit doit mettre en œuvre lui viennent du dehors, et qu'il doit commencer par les recueillir et les amasser. Mais peut-il recevoir les impressions des objets sensibles, et les impulsions des forces extérieures, sans être porté à réagir sur elles; et pourra-t il conserver dans son entendement et dans sa mémoire la forme et l'image des choses qui l'auront affecté, s'il ne leur a prêté aucune attention? L'action du monde sensible sur l'âme hu-

maine serait donc perdue pour elle, jusqu'au jour où le regard de la réflexion, en éclairant les profondeurs du moi, vient marquer nettement les limites qui le séparent du non-moi, si elle n'avait pas déjà la puissance d'y être attentive. Le premier travail de l'intelligence sur les données de la perception est enveloppé d'un profond mystère. Or, ce travail est prodigieux, si l'on calcule les progrès de l'homme depuis le moment de sa naissance jusqu'à celui où il sourit à sa mère, en prononçant pour la première fois le doux nom maternel. Mais s'il est incontestable que nul souvenir n'est possible, si son objet n'est pas tombé sous le regard de l'attention, il y a nécessité de reconnaître que l'attention s'exerce long-temps avant la réflexion, et que pour qu'elle ne s'exerce pas sans profit pour le développement de l'intelligence, il suffit que l'âme ait la conscience sourde et obscure d'elle-même, ce qu'on ne peut certainement pas refuser aux plus jeunes enfants. La nature a voulu évidemment que l'homme physique se formât avant l'homme moral, voilà pourquoi les sens sont éveillés dès les premiers moments de l'existence. Les premiers rapports de l'âme ne sont donc pas avec elle-même, mais avec le monde extérieur, car nos premiers besoins sont ceux du corps. Donc, ce que l'homme doit commencer par connaître, c'est le monde extérieur, par le moyen des sens, ce sont les êtres corporels avec lesquels il est en relation par ses appétits et son désir de bien-être. Mais comment se ferait l'éducation des sens, sans la réaction de l'esprit sur les objets de la perception sensible? Admirons ici la sage économie de la Providence. Ce n'est pas sans dessein que Dieu a laissé l'intelligence humaine se développer d'abord sous l'influence de l'instinct, et son activité se produire sous la forme spontanée, avant de se produire sous la forme réfléchie. Par sa mobilité même, par son extrême facilité à se prêter à toutes les sollicitations du dehors, l'attention spontanée était éminemment propre à recueillir, dans le premier âge, tous les matériaux que la raison combinera plus tard. Il fallait que l'homme déployât dans le principe une prodigieuse activité, il fallait qu'il fût doué d'une merveilleuse aptitude à correspondre immédiatement à tous les objets qui l'impressionnent, il fallait qu'il se multipliât en quelque sorte,

pour être présent à la fois partout où il y a quelque nouveau phénomène à considérer, quelque nouveau côté de la nature à saisir. Or, rien de plus propre à suffire à toutes les provocations du dehors, que le caprice même avec lequel l'activité spontanée se déploie. Aussi la curiosité de l'enfant est-elle inépuisable comme la nature. Elle ne se lasse pas de chercher des objets nouveaux ; son regard passe d'un objet à un autre avec une rapidité dont l'âge mûr ne peut plus même se faire une idée. Il embrasse tout, il pénètre tout ; rien ne lui échappe; et cependant, il n'a fait que toucher, qu'effleurer chaque objet, comme en passant. Mais cela suffit. L'acte a rempli son but, l'image est entrée dans l'âme, le rayon de lumière en a dessiné les contours, et quand il en aura besoin, il saura la retrouver. Substituez à l'action spontanée, l'action réfléchie, et il faudra vingt ans à l'homme pour apprendre ce que l'enfance apprend en deux années. Et cela se conçoit aisément. La lenteur des procédés de la réflexion serait inapplicable à un âge où il ne s'agit encore pour l'homme que de faire connaissance avec le monde qui l'entoure. L'enfance peut être comparée au manœuvre qui rassemble, qui entasse confusément les matériaux destinés à construire un palais, sans savoir l'usage auquel chaque pierre doit servir, et la place qu'elle doit occuper dans l'édifice. Plus tard l'architecte viendra examiner, discerner, choisir, tracer ses plans, marquer à chaque chose son rang, sa destination, fixer les rapports de convenance et de proportion des parties entre elles, et les faire ainsi concourir à l'ordre et à la symétrie de l'ensemble. Pendant que l'homme fait se recueille en lui-même, rassemble ses forces, cherche à se contenir, à se posséder, afin d'être maître du regard de l'âme et de pouvoir le diriger à son gré, l'enfant, qui ne règne pas encore sur lui-même, qui n'est pas encore *suî compos*, et dont l'activité est au service de tous les instincts qui le poussent, promène çà et là sa volage inconstance, et a parcouru toute la circonférence de l'horizon aussi loin que son regard peut s'étendre, avant que le premier ait eu le temps d'en apercevoir distinctement un seul point. La réflexion, avec son attirail de précautions, avec ses tâtonnements, sa circonspection, ses doutes, est donc le procédé de la science, dont le

propre est de rapprocher, de combiner, de classer, de systématiser les connaissances acquises, et qui par cela même exclut la précipitation. Mais la science suppose le développement préalable des facultés de l'esprit, et l'acquisition de tous les éléments primitifs de la pensée, qui doivent plus tard lui servir de base. Elle suppose, en un mot, l'âme en possession de toutes les idées qui constituent l'intelligence. Or, la spontanéité, par la rapidité du procédé qui lui est propre et par l'abondance de ses produits, peut seule préparer efficacement, enrichir et féconder suffisamment, pendant les premières années de l'existence, le fonds sur lequel s'élèvera plus tard l'édifice harmonieux de la connaissance scientifique.

Au reste, les actes spontanés ne sont pas exclusivement propres à l'enfance; ils se reproduisent fréquemment dans tout le cours de la vie. Dans toutes les circonstances où la passivité prédomine en nous, et où nous lâchons, pour ainsi dire, les rênes à notre pensée, la laissant errer sans la contenir, au gré de toutes les impressions qui viennent nous assaillir, l'activité de l'âme, car nous ne sommes jamais entièrement passifs, se déploie spontanément dans les actes instinctifs d'attention par lesquels elle se voit successivement modifiée. Dans la rêverie, par exemple, lorsque nos idées s'associent comme d'elles-mêmes, en vertu de leurs rapports naturels, sans que la volonté prenne, pour ainsi dire, la moindre part à leur arrangement, notre attention suit sans réflexion le courant des images qui viennent tour à tour se présenter à l'esprit; elle se livre, elle s'abandonne à chacune d'elles, elle les regarde passer avec charme, elle est tout entière au spectacle des illusions sans nombre qui la captivent. C'est comme une séduisante fantasmagorie qui la tient sans cesse en éveil, et dont elle ne peut détacher son regard. Mais tout-à-coup, l'âme se replie sur elle-même, elle se recueille, elle reprend sur soi tout son empire, elle reconnaît la vanité de ces ombres, ou se rappelle ses devoirs, elle se détourne, et le charme est rompu, et tous les fantômes disparaissent.

Mais chez l'homme fait, cette attention spontanée est un

défaut. C'est proprement la *distraction*, phénomène qui ne se produit d'ordinaire que dans ces natures sans consistance, dans ces âmes faibles et évaporées, qui ne sauraient se maintenir un seul moment dans un état de fixité, qui s'échappent sans cesse à elles-mêmes, et que leur insurmontable légèreté livre fatalement à toutes les causes qui les sollicitent. L'homme distrait est incapable d'application, parce que l'application suppose le stationnement énergique de l'attention sur un même objet. L'homme distrait est par conséquent incapable de science, parce que la science est incompatible avec cette mobilité d'esprit qui ne peut s'attacher à rien, et qui abandonne continuellement son objet pour se laisser emporter par le premier souffle qui vient, je ne dis pas l'agiter, mais l'effleurer. La distraction, en éparpillant le regard de l'âme sur les mille accidents qui se passent à chaque instant dans la sphère où nous vivons, dissipe les forces de l'intelligence, énerve la volonté, qui perd insensiblement la faculté de se diriger elle-même, et qui n'a plus de résistance à opposer aux provocations du dehors; elle finit par réduire l'homme à un état complet d'impuissance. Et c'est ainsi que l'excès d'activité est destructif de l'activité même; car celui qui ne s'appartient plus, et qui est, pour ainsi dire, au premier occupant, est l'esclave de la nécessité; et rien n'est plus voisin de la passivité pure, qu'une activité dont on n'a plus l'initiative et qui ne relève plus en aucune manière de l'empire de soi. Chez les enfants qui commencent leur éducation, cette dissémination d'attention est un obstacle aux progrès dans les études scientifiques. Il faut commencer de bonne heure à combattre cette disposition naturelle. Mais elle est sans danger, tant qu'elle n'est pas encore une habitude invétérée. Il est toujours facile de fixer ces jeunes imaginations, en attirant leur curiosité sur les objets de la science, par l'intérêt qu'on sait y répandre. Leur légèreté même est un moyen dont on peut habilement se servir pour les conduire où l'on veut. Moins flexible, moins impressionnable, l'esprit des enfants résisterait davantage à l'action de celui qui l'enseigne, et n'aurait pas cette facilité merveilleuse à correspondre à la parole du maître, que l'on remarque en lui. Mais si ce défaut n'a pas été corrigé dès le principe, il est à craindre que dans un

âge plus avancé, l'esprit n'ait perdu toute aptitude à l'exercice réglé de l'attention. L'âme du jeune homme qui n'a pas appris à se défendre des sollicitations du dehors est comme un instrument dont les ressorts sont brisés, comme un arc détendu qui ne peut plus porter coup. Comme elle a tout vu sans rien pénétrer, non-seulement elle ne sait rien, mais elle ne conserve pas même cette curiosité instinctive qui dans le premier âge accompagne l'ignorance; et comme elle n'a plus le désir de connaître, le moindre effort pour apprendre la fatigue et la rebute, parce que rien de ce qui soutient l'homme dans ses travaux et dans ses investigations, l'amour de la vérité, la passion de la gloire, le soin de sa propre dignité, ne vient exciter sa paresse, stimuler son indolence, secouer sa profonde apathie. Alors la dissipation est pour elle un besoin, parce que la dissipation, en substituant au travail intérieur de la pensée, dont elle est devenue incapable, l'action fortuite des mille causes accidentelles qui l'impressionnent, et sous l'influence desquelles elle n'a besoin que de se laisser faire, en comblant ainsi le vide où son existence se perd, en l'enlevant à la conscience de son inanité et de son indigence, peut seule faire diversion au malaise intérieur qui la tourmente, à l'ennui mortel qui la dévore. Ainsi les distractions deviennent comme nécessaires à l'âme vide qui ne peut plus s'entretenir avec elle-même, parce qu'il n'y a rien en elle qui la contente et qui puisse la rendre fière de sa richesse ou de sa force; c'est ce que Pascal exprime d'une manière si énergique et si vraie, dans son admirable chapitre *de la Misère de l'Homme*. Quoi de plus misérable en effet qu'une âme pour qui c'est une peine insupportable d'être obligée de vivre avec soi et de penser à soi, et dont tout le soin est de s'oublier soi-même et de laisser couler ce temps si court et si précieux, sans réflexion, en s'occupant des choses qui l'empêchent d'y penser, et de penser à tout ce qui exigerait de sa part un effort sérieux d'attention et de volonté.

La distraction a pour cause un excès de légèreté qui emporte l'esprit au gré de toute expression nouvelle, et l'empêche de se fixer sur les objets auxquels la raison ou le devoir voudraient l'attacher. L'*abstraction*, au contraire, peut être défi-

nie une préoccupation intérieure de l'âme, par laquelle elle est si fortement absorbée dans ses idées et dans ses méditations, qu'elle est comme séparée de tout ce qui se passe hors d'elle, et qu'elle n'y fait plus aucune attention. Quand cet état d'abstraction est devenu une habitude, alors l'homme est comme étranger aux accidents de la vie ordinaire; renfermé en soi-même, il se fait comme un monde à part, celui de ses pensées, au milieu duquel il vit comme isolé de ses semblables, ne prenant part qu'accidentellement et par intervalles aux choses de la vie commune. De là, ces étrangetés de langage et ces bizarreries de conduite, dont Labruyère a tracé une peinture si comique dans son portrait de Ménalque, et qui résultent uniquement du désaccord de ses idées avec les situations dans lesquelles il est placé. L'abstraction est donc un excès de réflexion, comme la distraction en est l'absence. Mais nous ne pouvons mieux faire que d'emprunter à l'abbé Gérard les distinctions aussi philosophiques qu'ingénieuses par lesquelles il cherche à caractériser ces deux phénomènes psychologiques : « Ces deux mots, dit-il, emportent également dans leur signification, l'idée d'un défaut d'attention; mais avec cette différence, que c'est nos propres idées intérieures qui nous rendent *abstraits*, en nous occupant si fortement qu'elles nous empêchent d'être attentifs à autre chose qu'à ce qu'elles nous représentent, au lieu que c'est un nouvel objet extérieur qui nous rend *distraits*, en attirant notre attention de façon qu'il la détourne de celui à qui nous l'avons d'abord donnée, ou à qui nous devons la donner. Si ces défauts sont d'habitude, ils sont graves dans le commerce du monde.

» On est *abstrait* lorsqu'on ne pense à aucun objet présent ni à rien de ce qu'on dit; on est *distrait* lorsqu'on regarde un autre objet que celui qu'on nous propose, ou qu'on écoute d'autres discours que ceux qu'on nous adresse.

» Les personnes qui font de profondes études, et celles qui ont de grandes affaires ou de fortes passions sont plus sujettes que les autres à avoir des *abstractions*; leurs idées ou leurs desseins les frappent si vivement qu'ils leur sont toujours présents. Les *distractions* sont le partage ordinaire des jeunes gens, un rien les détourne et les amuse.

» La rêverie produit des *abstractions*, et la curiosité cause des *distractions*.

» Un homme *abstrait* n'a point l'esprit où il est; rien de ce qui l'environne ne le frappe; il est souvent à Rome au milieu de Paris; et quelquefois il pense politique ou géométrie dans le temps que la conversation roule sur la galanterie. Un homme *distrait* veut avoir l'esprit à tout ce qui est présent, il est frappé de tout ce qui est autour de lui, et cesse d'être attentif à une chose, pour le vouloir être à l'autre; en écoutant tout ce qu'on dit à droite et à gauche, souvent il n'entend rien ou n'entend qu'à demi, et se met au hasard de prendre les choses de travers.

» Les gens *abstraits* se soucient peu de la conversation : les *distraits* en perdent le fruit. Lorsqu'on se trouve avec les premiers, il faut de son côté se livrer à soi-même et méditer ; avec les seconds, il faut attendre à leur parler que tout autre objet soit écarté de leur présence. »

Après avoir fait connaître les causes qui mettent obstacle à l'exercice réglé de l'attention, il nous sera facile de déterminer les conditions nécessaires pour que son objet soit rempli. Or, l'objet de l'attention est de substituer à l'ignorance ou à une notion confuse et incomplète, une connaissance claire et distincte des choses sur lesquelles elle se porte. Elle tend à les saisir dans leur être, dans leur individualité propre, à les embrasser, à en prendre possession, pour ainsi dire, par l'idée qu'elle cherche à s'en former. Par l'attention, il y a donc véritablement effort de l'âme pour s'approprier en quelque sorte le monde extérieur par la connaissance, pour le faire entrer dans le domaine de son entendement, pour en faire comme une portion de sa pensée. Rien n'est plus mystérieux que cette identification de l'idée des objets avec l'âme, que cette fécondation de l'action du monde extérieur sur le *moi*, par la puissance de réaction du *moi* sur le monde extérieur. Comment se fait-il que cette action soit, pour ainsi dire, sans effet sur mon âme, tant qu'elle ne veut pas y correspondre, et comment cette action, si stérile et si inefficace sans l'attention, vient-elle pénétrer le moi si profondément, dès que le moi lui ouvre volontairement l'accès dans le sanctuaire le plus intime de

son être? La lumière qui part des objets vient-elle donc s'obscurcir et s'éteindre sur le voile que l'âme semble placer devant elle, quand elle est inattentive? ou bien l'âme elle-même a-t-elle sa lumière propre avec laquelle la lumière extérieure a besoin de s'unir, pour se réaliser, pour se vivifier, pour recevoir sa manifestation? Faut-il admettre en un mot qu'il en est du phénomène de la connaissance comme du phénomène de la génération, et que la perception est comme un germe qui ne se développe qu'à la condition qu'un principe vivificateur le fécondera de son amour, se mêlera à sa substance, et déterminera sa forme et sa vie. Mais laissons là ces hypothèses, et ne cherchons pas à expliquer ce qui est inexplicable. Bornons-nous à prendre le fait tel que la nature nous le donne. Or, sans attention, point d'idée claire, point de connaissance distincte; point de vision complète, si l'on ne regarde; point d'audition qui mérite ce nom, si l'on n'écoute; il faut palper, si l'on veut saisir les étendues tangibles; il faut flairer, pour avoir une exacte notion des odeurs; il faut goûter et savourer pour distinguer et apprendre à reconnaître les saveurs. Ainsi. l'on peut dire, que par l'attention l'âme est maîtresse de ses idées; elles ne sont en quelque sorte que ce qu'elle veut qu'elles soient, obscures, confuses et nulles, quand il lui plaît de fermer toutes les portes de l'entendement à l'action du monde extérieur, brillantes de lumière et de clarté, d'intelligibilité et d'évidence, quand elle veut, non pas seulement leur livrer passage, mais encore les attirer, les dégager de leurs ténèbres, et les soumettre au creuset de l'intelligence.

Pour que l'acte d'attention fasse ainsi sortir du chaos les éléments informes de la connaissance, il faut d'abord qu'il soit *un*. L'attention étant la direction du regard de l'âme se portant avec énergie sur un objet, est indivisible. Ce regard ne peut avoir deux directions, comme un corps ne peut avoir deux mouvements à la fois. Quand le champ ou l'horizon que l'œil embrasse a quelque étendue, nous pouvons voir en même temps plusieurs objets; mais l'âme ne peut en regarder qu'un seul, parce que rien n'est plus simple, plus indécomposable que l'effort de la volonté. Dès qu'elle essaie de partager son attention, de la répandre pour ainsi dire sur tout ce qu'elle

perçoit dans la sphère qu'elle embrasse, elle s'aperçoit aussitôt que tout lui échappe, pour avoir voulu tout saisir. « D ns l'ordre intellectuel, comme dans l'ordre physique, dit M. Bautain, entre deux points donnés, une seule ligne droite est possible, et la droite ne peut aboutir qu'à un seul point. L'unité, loi primitive de l'âme humaine, parce qu'elle est son caractère essentiel, est aussi la loi de son activité, de ses facultés. C'est pourquoi, si nous voulons réussir, soit dans la spéculation, soit dans la pratique, nous ne devons faire qu'une seule chose à la fois ; car nous ne pouvons réellement en regarder qu'une dans un moment donné, bien que nous en voyions un grand nombre. Quand nous croyons penser à plusieurs choses à la fois, la succession rapide des actes nous fait illusion, comme un charbon ardent tourné vivement paraît à l'œil un cercle de feu. On acquiert par l'habitude une telle facilité d'agir, que la distinction des actes successifs est à peine perceptible à la conscience. Ainsi, en lisant ou en écrivant, il faut certainement un acte d'attention pour discerner chaque lettre, et le rapport qui l'unit aux autres. Ce discernement coûte à l'enfant beaucoup de peine et d'efforts, jusqu'à ce qu'il y soit habitué ; puis, quand il sait lire et écrire, et qu'il s'y est souvent exercé, cela va de soi-même, les actes s'entraînant l'un l'autre, sans que la volonté paraisse y prendre part, bien qu'elle y préside toujours. En effet, si quelque distraction survient, qui emporte l'attention ailleurs, l'esprit continue encore quelque temps, à peu près comme une machine qui a reçu l'impulsion, mais il n'a plus la conscience de son acte, et il ne lui en restera aucun souvenir. »

Ce que M. Bautain dit ici de l'attention qui s'exerce par la vue, nous le dirons également de celle qui s'exerce par l'ouïe. Il est impossible de suivre et de comprendre deux personnes qui parleraient en même temps, d'être attentif à deux récits qu'on entendrait à la fois, de recueillir deux paroles qui auraient un double retentissement dans l'âme. En se croisant dans l'intelligence, elles y porteraient nécessairement le désordre et la confusion. Rien de plus difficile et de plus rare dans le commerce du monde, et surtout parmi les jeunes gens, que l'art de bien écouter. Rarement, en effet, ceux-ci peuvent

s'empêcher de prêter l'oreille à tout bruit étranger, à tout son de paroles qui vient à l'improviste se mêler à celles du maître ; rarement aussi ils savent se posséder assez pour s'opposer efficacement à l'intervention inopportune des perceptions de la vue dans celles de l'ouïe, et pour maintenir leur attention exclusivement fixée sur les dernières. Les objets de la vue ont la propriété de saisir l'âme plus fortement que les objets perçus par l'ouïe.

> Segniùs irritant animos demissa per aurem,
> Quàm quæ sunt oculis subjecta fidelibus.

Les paroles considérées, non pas comme sons, mais comme signes d'idées, exigent un effort bien plus soutenu, bien plus énergique, par cela seul qu'elles agissent bien moins sur les sens que sur l'esprit, puisqu'à la perception matérielle de l'audition doit toujours se joindre un travail d'entendement et de raison, pour saisir le rapport du son à l'idée qu'il représente ; tandis que l'esprit saisit directement l'étendue de couleur, et peut se laisser faire en quelque sorte son idée par l'objet, sans autre effort que celui de l'attention qui s'arrête sur lui. Mais plus l'audition de la parole exige de recueillement et d'application, plus il est indispensable de soumettre l'esprit de celui qui la reçoit à une exacte discipline, plus on doit faire d'efforts pour se garantir de tout sujet de distraction. Ainsi certaines personnes ne peuvent rester attentives à un discours qu'on prononce devant elles, qu'en fermant les yeux. L'âme, ainsi soustraite aux impressions qui peuvent affecter la vue, peut alors se livrer tout entière à celles qu'elle reçoit par l'ouïe, et concentrer toute son attention sur les sons qu'elle lui transmet. Dans ce cas rien ne la faisant dévier de la direction qu'elle a prise, chaque mot est saisi successivement, non pas seulement dans son sens propre, mais aussi dans ses rapports avec ceux qui le précèdent et qui le suivent, et chacun des jugements énoncés par l'orateur vient se graver dans l'âme de l'auditeur avec sa forme, son caractère, son évidence et la vérité qu'il renferme. Supposez au contraire un homme qui essaierait de suivre à la fois deux paroles différentes et prononcées en même temps ; voici ce qui arriverait infailliblement :

comme l'acte d'attention est un et indivisible, il devrait s'attacher successivement tantôt à l'une, tantôt à l'autre, passer tour-à-tour de l'une à l'autre, recueillir tantôt un mot ou une phrase de l'une, tantôt un mot ou une phrase de l'autre; mais comment suppléer à ces lacunes, comment rétablir ces solutions de continuité dans l'un et l'autre discours ? Car autant de mots perdus pour l'auditeur, autant d'idées de moins; autant de propositions non écoutées, autant de jugements non saisis, non conçus; et par conséquent autant de rapports d'idées et de jugements qui restent inconnus ou incompris. Mais alors, à moins d'une sagacité prodigieuse, qui puisse immédiatement restituer ce qui manque, et interpréter l'inconnu par le connu, que deviennent pour l'auditeur, la contexture, la suite, la liaison et le sens des deux discours parallèles, et comment pourra-t-il en avoir l'intelligence ? On a prétendu qu'il y avait des hommes capables de réaliser ce phénomène d'une attention ainsi partagée, et atteignant cependant son double ou son triple objet, et l'on a cité César, qui pouvait dicter à quatre secrétaires à la fois ses ordres sur quatre affaires diverses. Mais cet exemple ne prouve rien quant à la question qui nous occupe; car il est évident qu'ici les actes d'attention n'étaient pas simultanés, mais successifs. Tout homme doué d'une certaine activité d'esprit et de beaucoup de mémoire peut en faire autant, s'il s'est exercé par l'habitude ; autre chose est d'avoir soi-même dans l'esprit quatre ordres d'idées que l'on abandonne et que l'on reprend tour-à-tour, à l'endroit où on les a laissés momentanément; autre chose est de suivre en même temps quatre ordres d'idées qui se développent simultanément et sans interruption dans quatre bouches différentes. Il est important de se bien convaincre de l'impuissance où est l'homme de partager son attention. Car l'opinion contraire deviendrait infailliblement la source d'une incapacité totale pour l'étude des sciences. Cette impossibilité où nous sommes de diviser ce qui est indivisible est sans doute un signe de la faiblesse de l'esprit de l'homme. Rien de plus propre en effet à marquer la distance infinie qui le sépare de l'esprit increé, dont le regard embrasse à la fois l'immensité de l'univers, et dans l'immensité de l'univers chacune des parties dont il se

compose. Mais aussi elle est une preuve irrécusable de l'unité du moi et du principe de causalité qui est en lui. Car le moi est certainement un, puisqu'il ne peut vouloir qu'une chose en même temps, puisqu'il ne peut se donner à lui-même qu'une seule modification à la fois ; et la matière est certainement multiple, puisque en même temps elle peut modifier l'âme de dix, de vingt manières différentes. Disons donc que c'est s'exposer à ne rien connaître que de prétendre voir tout à la fois du premier coup. « La nature de notre esprit, remarque judicieusement M. Bautain, qui ne peut agir que dans le temps, c'est-à-dire que successivement, nous impose l'obligation de considérer chaque chose l'une après l'autre, à son tour, dans sa place et dans ses rapports ; et la méthode analytique, qui est la conséquence de cette nécessité de la pensée humaine, est aussi indispensable pour acquérir la science que pour la démontrer et l'enseigner. »

Mais non-seulement l'acte d'attention doit être un, il doit encore être direct, aller droit à son objet, sans dévier de sa route, sans se laisser briser, fléchir ou modifier par les influences qui pourraient le contrarier dans sa marche. Il en est de l'acte d'attention comme du rayon solaire, qui conserve toute sa force, lorsqu'il tombe perpendiculairement et d'aplomb sur un plan, mais qui perd de sa vertu primitive, lorsque rencontrant des obstacles, ou passant à travers des milieux mauvais conducteurs de la lumière, il se réfléchit ou se réfrange. L'attention peut perdre sa rectitude par plusieurs causes, la première lorsque l'esprit, ayant commencé à diriger son rayon sur l'objet, rappelle, pour ainsi dire, ce rayon, et le fait revenir et se replier sur lui-même par la réflexion, alors l'effet est manqué ; l'objet, n'ayant point été éclairé par la lumière de l'âme, reste dans son obscurité première : c'est le défaut des hommes méditatifs, que l'habitude de concentrer leur attention sur eux-mêmes met dans une sorte d'impossibilité de la diriger hors du moi sur le monde extérieur ; la seconde lorsque, semblable à un enfant qui, traversant une prairie émaillée, s'écarte à droite et à gauche pour cueillir toutes les fleurs qui excitent sa convoitise, et qui, au lieu de suivre le droit chemin, s'en détourne à chaque instant, et se

laisse égarer au gré de son inconstance ; l'esprit, par légèreté et par indifférence, perd sans cesse de vue son objet principal, et ne s'arrête enfin à lui qu'après avoir fait un long circuit, et laissé, pour ainsi dire, se dissiper en route le rayon intellectuel sur les mille objets qu'il a tour-à tour effleurés ; la troisième lorsque l'esprit, sans vigueur, sans énergie, par mollesse et par impuissance, s'arrête à la surface des choses, ou même ne va pas jusqu'à l'objet, et lorsque le rayon de l'âme, lancé par une volonté imparfaite, chancelante, par une simple velléité, meurt et s'éteint dans l'espace, avant d'avoir frappé son but. Alors on comprend que là où l'attention défaille, parce qu'elle ne remplit pas les conditions qui la rendent efficace, la conception doit être nulle ou incomplète; car concevoir un objet, c'est se le représenter, c'est le rendre présent à l'esprit, avec sa forme, avec son caractère, avec ce qui le distingue de ce qui n'est pas lui. Mais comment se représenter en soi, comment idéer dans sa pensée ce que l'esprit n'a pas saisi, embrassé, pénétré dans la réalité ? Comment l'âme peut-elle retenir l'image d'une chose qui, présente, n'a pas pu fixer son regard ? La cire qui n'a été que touchée par le sceau en gardera-t-elle l'empreinte ? L'attention est comme l'effort de celui qui appose un timbre sur le papier : s'il n'appuie pas énergiquement sur le timbre, la trace de celui-ci demeurera invisible, les formes resteront indécises et indéterminées ; de même, lorsque nous voudrons nous rendre compte de nos perceptions, nous n'aurons devant nous que des ombres au milieu desquelles il nous sera impossible de jeter la lumière, si l'âme n'a pas distinctement conçu ce que le sens a perçu. Or la conception n'est pas en raison de la perception, mais en raison du degré d'attention que nous avons donné à son objet. L'attention est donc la condition de la clarté et de l'évidence, comme la clarté de l'idée et l'évidence de l'objet sont la condition de la facilité avec laquelle nous exprimons l'une et décrivons l'autre, selon la pensée de Boileau :

Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement,
Et les mots pour le dire arrivent aisément.

Ici le langage du poète est aussi exactement vrai que le langage du philosophe.

Ajoutons que si l'attention est nécessaire pour concevoir, elle ne l'est pas moins pour acquérir cette sagacité, cette pénétration, cette perspicacité, sans lesquelles toute intelligence restera constamment dans les bornes de la médiocrité. Mais ce sont là, dira-t-on, des qualités naturelles que l'esprit reçoit en naissant et qu'il n'acquiert pas. Nous répondrons que les dons les plus innés ne se développent que par le travail, et ne se produisent que par l'exercice. Oui, sans doute, la pénétration est une certaine facilité naturelle à saisir sans fatigue et avec promptitude les choses les plus difficiles, à découvrir les rapports les plus déliés et les vérités les plus cachées. Il est bien vrai que cette facilité n'est pas toujours le résultat de l'expérience, et qu'elle est souvent une disposition particulière et originelle de l'âme. Mais encore est-il qu'elle ne peut se manifester sans condition. Comment l'esprit, quelque perçante que soit sa vue, saisira-t-il les choses les plus difficiles, s'il ne leur prête aucune attention ? Comment découvrira-t-il les rapports les plus déliés et les vérités les plus cachées, s'il ne les cherche pas ? Croyons-le bien, l'homme qui discerne le mieux, et qui saisit le plus vivement ce qu'il y a de plus difficile dans les sciences ou dans les affaires, n'est pas celui qui est doué naturellement de plus de sagacité ; mais celui-là fera certainement preuve de plus de sagacité, qui n'étant pas dépourvu d'une aptitude suffisante, aura avec le plus de constance appliqué toutes les forces de son esprit à l'étude des sciences ou des affaires, et suivi la meilleure méthode, et fait le meilleur emploi de ses facultés naturelles pour acquérir une connaissance parfaite des choses. Ce n'est pas la nature qui creuse et qui approfondit les objets, c'est la volonté. La nature nous donne les instruments de la connaissance ; c'est la volonté qui les met en œuvre. Les instruments peuvent être plus ou moins puissants, plus ou moins imparfaits ; mais de même qu'une volonté faible peut laisser inculte et stérile le sol le plus riche, de même une volonté forte et persévérante peut féconder le sol le plus ingrat : tant il est vrai que l'activité est tout l'hom-

me. Ne voyons-nous pas tous les jours les génies les plus étroits étonner leurs contemporains par des prodiges d'industrie? A qui est dû ce développement extraordinaire d'intelligence, si ce n'est à l'énergie soutenue d'un regard toujours tendu vers son objet, d'un regard qui ne se lasse pas de le considérer sous toutes ses faces, qui veut à toute force le pénétrer dans ses parties les plus intimes, et qui ne l'abandonne qu'après se l'être comme approprié par la puissance de son analyse. Il n'est peut-être pas d'exemple d'un homme qui, voulant fortement s'enrichir, et qui, dirigeant toutes ses pensés, tous ses moyens intellectuels vers ce but, ne soit parvenu tôt ou tard à la fortune.

Buffon est donc plus près de la vérité qu'on ne le croit généralement, quand il dit que le génie, c'est la patience ; la patience, dont les obstacles ne font qu'irriter la ténacité, dont les difficultés ne font que redoubler les efforts, qui ramène toujours l'attention sur son objet, qui sait l'y maintenir avec fermeté, qui l'y enfonce pour ainsi dire davantage, à mesure qu'il lui offre plus de résistance, et qui, la tenant sans cesse en rapport direct avec lui, finit par faire des regards multipliés de l'âme comme un foyer de rayons au centre duquel il faut bien que l'objet, pénétré dans tous les sens et comme ouvert de toutes parts à la lumière, livre son secret à celui qui le cherche. Et toutefois Buffon ne veut pas dire que les esprits les plus patients sont les plus vifs et les plus subtils. Il y a des intelligences heureusement douées qui souvent d'un seul coup d'œil vont au fond des choses, mais pour lesquelles cette facilité même est un écueil et un danger : car si le premier coup d'œil a été impuissant, et s'il faut faire preuve de persévérance, la fatigue d'un travail inaccoutumé les rebute, la nécessité d'une attention soutenue les impatiente, et elles tombent au-dessous des esprits médiocres, mais tenaces, qui ont appris de bonne heure que le travail était pour eux une condition de succès.

Mais s'il y a des règles à observer pour diriger l'attention, il en est aussi d'indispensables pour la faire naître. La simplicité, l'énergie, la rectitude du regard de l'âme, voilà bien les conditions internes pour acquérir la connaissance approfondie des choses. Mais de la part de celui qui enseigne y a des

conditions externes à remplir, pour provoquer ce regard, et lui donner toute l'intensité désirable. Les hommes de génie n'ont pas besoin qu'on stimule leur activité. L'aiguillon le plus puissant de leur curiosité est en eux-mêmes, dans une nature forte, dans une volonté énergique, qui saisit avidement les choses, et qui s'y attache du premier abord, parce que c'est le propre du génie de vouloir tout embrasser, tout connaître, tout approfondir. Quand une de ces vastes intelligences rencontre une idée, elle s'en empare, elle la presse, elle la combine de mille manières, et la suit jusque dans ses dernières conséquences, jusqu'à ce que, fécondée par la réflexion, vivifiée par la méditation, elle devienne, sous la puissance de son regard, un de ces principes créateurs qui renouvellent la science et changent la face du monde intellectuel. Mais toutes les âmes n'ont pas cette capacité d'attention, ce désir ardent de connaître. Pour l'exciter, il faut que l'objet agisse vivement sur l'esprit qu'il affecte; il faut que la force de l'impression détermine une réaction analogue, et pour qu'il en soit ainsi il est nécessaire que la sensibilité de l'individu soit intéressée, et que son imagination soit ébranlée par quelque ressort qui mette l'objet en rapport avec son organisation, ses besoins, ses affections et ses goûts. Or, c'est là l'écueil ordinaire contre lequel vient échouer l'habileté des maîtres, surtout lorsqu'ayant à enseigner des sciences abstraites, l'impuissance de tout ramener à des formes sensibles les laisse sans action sur des esprits mous, sur des intelligences inertes, que rien ne saurait mettre en mouvement, si ce n'est des impressions purement matérielles. Cette inaptitude à s'intéresser aux choses qui ne frappent pas immédiatement les sens, est la marque la plus infaillible de l'infériorité de l'esprit, ou plutôt du défaut absolu d'intelligence.

« Ainsi l'attention est le véritable instrument de la génération spirituelle. C'est par elle, dit M. Bautain, que l'esprit engendre, quand il fait passer sa vie, son feu, sa lumière, sa pensée, dans l'esprit et dans l'âme d'un autre; et c'est par elle aussi que l'entendement conçoit, quand il s'ouvre à l'influence de la parole et réagit exclusivement vers elle en l'absorbant. Celui qui parle mollement, sans que le rayon de son esprit anime son discours, n'agira jamais fortement sur

ceux qui l'entendent; il ne produira en eux ni émotion, ni idée, ni pensée; il n'y a point de vertu dans sa parole. Celui qui écoute mollement et avec distraction, quelle que soit la puissance de la parole, ne sera point pénétré, vivifié, faute d'une réaction suffisante de sa part. Les rayons de lumière, ne trouvant point d'accès, sont répercutés et vont tomber au dehors. C'est un grand mal que cette impuissance de fixer son attention d'une manière soutenue : on perd par là la facilité de se diriger dans sa pensée et dans sa conduite, et on aliène pour ainsi dire sa liberté dans l'ordre intellectuel ; car la fatalité se retrouve là comme ailleurs et peut-être plus qu'ailleurs. Il y a entre nos pensées mille liens cachés par lesquels elles s'attirent l'une l'autre, en sorte que si on s'abandonne à leur entraînement, c'est à chaque moment une autre scène qui sollicite notre regard et en brise la direction et la force. La marche de l'esprit est rompue à chaque pas; il dévie sans cesse par les impulsions nouvelles qui s'ajoutent l'une à l'autre et se compliquent. Il n'y a plus d'allure franche, originale, directe; son rayon, continuellement brisé et réfléchi, se courbe, perd sa vigueur et sa pénétration ; et l'on finit ordinairement par se laisser aller à l'aventure, selon la fluctuation des pensées, comme un pilote qui a perdu la tête et ne sait plus gouverner son navire. Voilà ce qui arrive souvent, quand on doit écrire quelque chose de sérieux et qui demande de la réflexion. On divague long-temps avant de trouver la route qui conduit au but. Alors il faut un vigoureux effort de la volonté pour arracher l'esprit à tout ce qui est étranger à son objet, le vider de ce qui peut l'en distraire, le fixer à la question, l'y attacher, l'y enchaîner comme Protée, afin qu'il ne puisse plus changer de formes et qu'il soit forcé de voir et de dire la vérité. L'immense différence qui sépare les hommes sous le rapport intellectuel et moral vient en grande partie de la capacité si diverse de leur attention. »

§ Ier. — *De la réflexion.*

Après avoir considéré *l'attention* sous un point de vue général, c'est-à-dire comme branche de l'activité humaine ap-

pliquée uniquement à la *connaissance*, quel qu'en soit l'objet, il convient maintenant de la montrer sous ses différentes formes et dans ses applications diverses. Or, le regard de l'âme peut se porter ou sur le *moi* lui-même, et il prend alors le nom de *réflexion*; ou sur le *non-moi physique*, sur les phénomènes sensibles, et il devient *observation*; ou sur le *non-moi métaphysique*, sur le monde idéal, intelligible, et nous l'appellerons *contemplation*. Nous commencerons par la *réflexion*, parce que l'homme n'est capable d'*observer* le monde *sensible* et de *contempler* le monde *idéal*, que lorsqu'il est en possession de son *moi*, par la conscience claire et distincte de sa personnalité.

« Toute créature, dit M. Bautain, a, suivant son degré, la capacité de recevoir la vie, et la puissance de réagir vers la vie. Il y a en chacune une énergie propre, une activité qui n'a point en soi sa raison première, et qui par conséquent n'est jamais qu'une réaction. Là se trouve la racine de la liberté ou la puissance du mouvement spontané. »

Mais cette réaction, qui a pour condition nécessaire l'action objective, et sans laquelle il n'y a point pour l'homme de développement possible, ne devient libre, et par conséquent n'est personnelle et imputable à l'individu, que lorsqu'il se connaît comme force, et qu'il se sent le pouvoir d'opposer l'influence de sa volonté aux forces étrangères qui la sollicitent. Dès que l'homme est en rapport avec les existences extérieures, sans doute il a *conscience* des modes que leur action détermine en lui; il se sait jouissant ou souffrant, aimant ou haïssant, par cela seul qu'il se sait existant. Car tout être vivant a le sentiment de sa propre vie, puisque vivre c'est sentir, c'est s'apercevoir que l'on vit. Mais la conscience dont nous parlons ici n'est qu'une conscience sourde et obscure. Elle saisit à la vérité chacun des phénomènes qui se produisent dans l'âme, au moment de son apparition; mais elle le saisit sans s'en rendre compte; elle le saisit comme simple fait d'existence, mais non pas encore comme modification de la personne, comme forme de la substance, comme état passager du *moi* permanent et identique. A ce premier moment de la connaissance psychologique, le *moi* se voit, mais il ne se réflé-

chit pas ; il perçoit ses modifications, mais sans y être attentif, sans se recueillir en lui-même pour constater sa manière d'être, et s'expliquer l'espèce de rapports qui s'établit entre lui et les objets qui l'affectent. Au lieu de réagir avec connaissance de cause, sa réaction, quoique sentie, est aveugle et instinctive ; il réagit non par un mouvement délibéré, mais par la secrète impulsion de sa nature. En un mot, il a bien déjà conscience de lui-même et de son individualité, puisqu'il ne se confond pas avec le *non-moi*; mais il n'a pas encore *conscience* de sa propre conscience. En d'autres termes, il n'est pas encore entré en possession de sa personnalité, de son activité, par le sentiment profond, intime, éclairé des facultés qui lui appartiennent, de la puissance interne dont il dispose. Ainsi l'enfant au berceau subit l'action des objets qui l'entourent, et correspond à cette action par des affections et des mouvements analogues. Il a conscience de ses besoins, et les exprime par ses cris et par ses pleurs. Il repousse ou recherche instinctivement ce qui est contraire ou conforme à sa nature ; il éprouve la douleur, le plaisir, l'aversion, l'amour, la joie, la tristesse ; il désire, il espère, il craint, il veut, il se perçoit sous chacun de ses modes ; et cependant il ne se connaît pas. Il remplit toutes les fonctions de l'être vivant, et pourtant il s'ignore lui-même, parce qu'il ne s'est pas encore dit qu'il vit et comment il vit, parce qu'il passe d'un mode à un autre, sans remarquer la transition de l'un à l'autre ; parce que, absorbé dans le vague sentiment de l'existence actuelle et tout entier à l'impression qui l'affecte, il n'a pas encore fait halte sur le chemin de la vie, pour regarder en arrière l'espace qu'il a parcouru, et réfléchir sur celui qu'il lui reste à parcourir. L'existence est pour lui une chaîne non interrompue dont il ne distingue pas les anneaux. Il a conscience de sa continuité, mais non encore de sa durée et de son identité ; car, pour se connaître identique à soi-même, il faut avoir fait retour sur le passé, pour le rapprocher du présent, et en tirer le gage et le pressentiment de l'avenir. La distinction des trois modifications du temps est une opération de l'esprit qui suppose essentiellement l'exercice de la réflexion.

Comment l'enfant sortira-t-il des langes où tout son être

est encore enveloppé et comme enseveli ? Comment d'inintel
ligente et d'aveugle qu'elle était, son activité deviendra-t-ell
libre, éclairée, judicieuse, et comment sa force interne, dégagé
enfin des entraînements de la fatalité, commencera-t-elle
s'exercer avec choix, préférence, discernement ? Rien de plu
mystérieux, de plus difficile a saisir que ce passage de l'exis
tence passive à l'existence réfléchie ; que ce moment solenne
où l'homme, esclave de la nature et comme enchaîné dans le
liens du monde sensible, s'arrête et se replie sur lui-même, s
reconnaît, entre en pleine jouissance de son être par le senti
ment qu'il a de sa puissance, brise ses entraves, dispose ave
empire de son activité et prend en main la direction de ses ac-
tes et le gouvernement de sa vie.

Si l'homme était toujours en rapport avec des êtres d'un
nature conforme à la sienne, avec des propriétés analogues à
ses affections et à ses tendances, avec des objets qui convins-
sent à ses goûts, qui répondissent toujours à son besoin fon-
cier de vivre et de se développer suivant sa loi, il n'aurait qu'à
suivre la pente de la nature et à s'abandonner à ses instints.
Dans cet état de béatitude et de jouissance continue, il devrai
se borner à recevoir ses sentiments et ses idées des circonstan-
ces, sans aucune nécessité pour lui de réagir sur le monde ex-
térieur, autrement que par une docile propension vers tout ce
qui serait homogène à sa nature. Aussi, voyons ce qui se pass
chez les enfants élevés dans le luxe et la mollesse, dont tous
les désirs sont prévenus, dont tous les besoins sont satisfaits,
et qui ne sentent jamais la nécessité de penser et de prévoi
par eux-mêmes, puisque tous ceux qui les entourent s'empres-
sent de penser et de prévoir pour eux. Qui ne sait par expé-
rience combien il est difficile de les forcer à se replier sur
eux-mêmes, et combien la puissance de réflexion est tardive
et amortie en eux ? La raison en est simple. L'état de conten-
tement habituel est un état de passivité qui a cela de particu-
lier qu'il efface dans l'âme le désir du changement. Celui qui
jouit, et qui jouit continuement, sans alternative de plaisir et
de douleur, perd nécessairement toute énergie, parce qu'il vit
tout entier dans les objets qui lui procurent la jouissance, et
qu'il s'accoutume à placer son existence en dehors de lui,

dans tout ce qui répond à ses appétits et s'assimile à ses besoins. Une âme ainsi sortie d'elle-même et répandue, pour ainsi dire, dans toutes les choses qui sont en harmonie avec son bien-être, est incapable de faire retour sur elle-même. Comme elle n'a besoin que de se sentir heureuse, et que pour cela la conscience lui suffit, la réflexion devient pour elle une faculté sans but, parce qu'elle n'a aucun intérêt à l'exercer. La réflexion est une tendance à la concentration, ou plutôt elle est, dit M. Bautain, le triomphe de la force centrale sur les forces externes. Mais dans l'hypothèse, les forces externes étant toutes bienfaisantes, qui est-ce qui pourrait déterminer l'âme à réagir contre elles, elle qui se trouve si bien d'être sous leur empire, et pour laquelle rien ne motive un effort d'affranchissement et d'indépendance. Ainsi un bien-être continu, une succession trop constante et trop uniforme de jouissances sensibles, un bonheur sans mélange d'adversité et d'épreuves est un état éminemment contraire à l'exercice de la faculté réflexive. Il faut que l'homme soit atteint par l'infortune, éprouvé par la souffrance et la contradiction, excité par l'obstacle et le danger, réveillé par le soin de pourvoir à sa conservation, pour qu'il songe à reporter le regard de son âme de la nature sur lui-même, pour qu'il sente la nécessité de se recueillir en soi, de rassembler toute l'énergie qui lui est propre, afin d'opposer sa force interne, c'est-à-dire la fermeté, la constance de sa volonté aux forces qui lui sont hostiles, et qui font obstacle à sa vie et à son expansion au dehors.

Dieu a voulu qu'il en fût ainsi, pour rappeler à l'homme sa misère et sa fin. Êtres déchus, nous sommes condamnés à recevoir l'éducation du malheur. La raison ne grandit, l'expérience ne s'acquiert qu'à l'école de l'adversité. Ainsi dans les desseins de la Providence, les maux qui nous affligent sont autant de bienfaits, puisqu'ils sont l'occasion d'exercer nos forces et de montrer ce que nous valons. Tant que l'enfant est sous les yeux de sa mère, pressé sur son sein, comblé de ses caresses, entouré des soins de son amour, dispensé de s'occuper lui-même de son bien-être, il n'a pas plus l'initiative de ses mouvements, et ne se connaît guère mieux qu'une jeune plante qui croît sous l'influence d'un soleil bienfaisant. Mais que cet

enfant, jusque là si insouciant, si joyeux, soit contrarié dans ses désirs, qu'au lieu d'être l'objet des complaisances de ceux qui l'entourent, il en soit traité avec indifférence, avec dureté, que la nature cesse de se montrer pour lui toujours douce et bienveillante, que l'hiver lui fasse sentir sa rigueur, l'été ses ardeurs brûlantes, la faim et la soif ses tortures, le travail ses fatigues, le dénuement ses anxiétés, la solitude et l'abandon ses terreurs, qu'un grand danger l'effraie et menace ses jours, que ses desseins rencontrent un obstacle sérieux, et ses volontés une résistance opiniâtre, que la douleur le presse de son aiguillon, et que l'absence de secours le force de recourir à lui-même, pour se soulager et se délivrer, alors une révolution subite s'opère en lui. Tout-à-l'heure il s'identifiait avec la nature tout entière, parce que la nature s'harmonisait si bien avec ses besoins, qu'elle lui semblait ne faire qu'un avec lui. Mais la voilà qui se distingue nettement de son *moi*, par l'antagonisme qui se déclare entre elle et lui; la voilà qui se pose en face de lui, non plus homogène avec sa vie, mais adverse et contraire, mais hostile et malveillante. Alors, dis-je, il s'étonne, il se recueille dans le sentiment intime de la répulsion qu'il éprouve, il se replie sur lui-même; forcé de se réfugier dans son dernier asile, là, il s'observe et se reconnaît dans ses modifications distinctes des causes externes qui les lui font subir. Ainsi naît le premier acte de réflexion; il naît de l'obstacle que le moi rencontre dans son développement et dans sa vie; il naît de la claire manifestation du *non-moi* qui s'oppose à son *moi*; il naît de la perception des limites de l'existence personnelle, par la révélation des réalites extérieures et de leur individualité propre; il naît du refoulement de la pensée et de la vie sur elles-mêmes, et du besoin qu'éprouve l'homme, averti de la présence du *non-moi* et du rapport de disconvenance qui s'établit entre eux, de chercher en lui-même son refuge, et d'y puiser une force capable de repousser à son tour celles qui lui sont ennemies.

Mais réfléchir sur soi-même, c'est se posséder; c'est cesser de suivre instinctivement les impulsions du dehors, pour stationner avec énergie dans la contemplation du moi. Réfléchir, c'est retenir sa pensée, c'est maîtriser son regard, pour le con-

centrer sur soi, et par cette concentration des facultés actives tendre les ressorts de l'âme, et la préparer au combat. En effet, dès que l'enfant commence à réfléchir, il se perçoit comme puissance et comme cause. Sa liberté lui apparaît dans toute sa clarté; il se connaît et se pose comme personne distincte; il a conscience de ses priviléges; il sait qu'il est libre d'accepter ou de repousser l'action des objets extérieurs, et par le souvenir de celle qu'il a souvent exercée sur eux sans s'en rendre compte, il est disposé à réagir avec d'autant plus d'énergie contre ce qui lui fait obstacle, qu'il n'a pas encore une connaissance exacte de sa propre faiblesse et des forces de la nature. De là, ces mutineries si fréquentes chez les enfants, de là ces résistances et ces mouvements d'indocilité, qu'il faut savoir réprimer de bonne heure, mais qui n'en sont pas moins les premières manifestations d'une volonté réfléchie, les premiers signes de la prise de possession de l'âme par elle-même. Plus tard, quand l'enfant aura reçu de l'expérience la conviction de sa faiblesse relative au milieu des êtres qui l'entourent, la réflexion et le développement de la conscience morale lui apprendront la nécessité et le devoir de l'obéissance, et il s'accoutumera à subordonner l'emploi de son activité libre aux convenances de famille et de société.

Ce que nous venons de dire ne s'applique pas seulement au jeune âge. Ce qui se passe dans l'enfance se passe à toutes les époques de la vie. Les jeunes gens réfléchissent difficilement parce que l'imagination prédomine en eux, et que tout entiers aux espérances et aux illusions de la vie, ils en ignorent encore les amertumes et les déceptions. Les heureux du siècle réfléchissent peu, parce que leur âme, livrée au spectacle et aux préoccupations du monde, s'échappe à elle-même, et se perd de vue. Au contraire, l'homme que la fortune accable, que l'injustice persécute, que l'amitié trahit, que la calomnie outrage et déshonore, que la pauvreté livre aux angoisses du besoin et aux soucis de l'avenir, est bien obligé de faire retour sur lui-même, lorsque tout l'abandonne ou le menace, lorsqu'il n'a plus d'autre asile que sa propre conscience, d'autre ami que lui-même. Alors, s'il est vertueux, il s'établit entre cette âme isolée et son Dieu un commerce sublime, qui de-

vient la source d'une pieuse et inébranlable résignation. Car la résignation est le fruit du courage, qui, n'attendant plus rien des hommes, et plaçant toute sa confiance en Dieu, souffre sans se plaindre, parce que la plainte serait un crime, et l'impatience une marque de faiblesse et un nouveau tourment. Mais s'il est vicieux, la réflexion, au lieu de fortifier la volonté, et d'affermir le courage, enfante le désespoir, produit le dégoût de l'existence et conduit au suicide. Le christianisme comprend donc admirablement la nature humaine, lorsqu'il recommande le détachement des choses d'ici-bas, la fuite du monde et la solitude; car la solitude, en soustrayant l'homme au tumulte des sens, le force à rentrer en lui, le met en regard de lui-même, et, par la contemplation de ses misères et de sa faiblesse, le contraint à chercher son appui et son espérance dans celui qui ne manque jamais à ceux qui l'implorent.

Si la résistance, l'opposition, l'hostilité du monde extérieur est le premier mobile de la réflexion, si c'est par la douleur que commence le mouvement de concentration par lequel l'homme se réfléchit et acquiert la conscience claire et distincte du *moi*, c'est sans aucun doute par la parole que la faculté réflexive achève de se développer.

Et d'abord rien n'est plus propre à faire sentir l'opposition et la distinction des êtres que la parole humaine retentissant au fond des âmes et provoquant la réaction des intelligences par tous les moyens capables de la mettre en jeu. Bien long-temps avant que l'enfant puisse la comprendre, la parole, par ses articulations pénétrantes, par les gestes, par les regards, par les mouvements de physionomie qui l'accompagnent, et qui peignent aux yeux la pensée et l'intention que les sons expriment, doit déjà puissamment aider le *moi* à se dégager de ce qui n'est pas lui, et à se poser dans sa sphère propre, en face du non-moi. Considérez l'enfant dont la parole d'autrui commence à exciter l'attention, en même temps qu'il recueille les sons qui l'ont frappé, il regarde avec étonnement la personne qui parle. Si la parole est douce, caressante, amicale, et si, en même temps, l'expression du visage est riante, affable, bienveillante, il comprend bien vite qu'il y a un rapport de conformité entre les sons dont la douceur flatte son oreille, et l'ex-

pression d'amour répandue sur la physionomie, et déjà il essaie lui-même en souriant de répondre par de petits cris inarticulés à ces provocations flatteuses de la tendresse d'une mère. Si, au contraire, la voix est rude, grondeuse, menaçante, et si la figure elle-même exprime l'aversion ou la sévérité, vous voyez aussitôt la surprise et la crainte se peindre dans ses traits. L'enfant ému se détourne avec effroi, et ses pleurs et ses cris prouvent qu'il a compris la pensée qu'on voulait exprimer, qu'il a senti la répulsion dont il est l'objet, et qu'il cherche à se soustraire à l'action malfaisante qui le menace. Or, que se passe-t-il en ce moment en lui ? N'est-il pas évident que la parole vient de marquer, pour ainsi dire, les limites de son être, qu'elle a commencé à ébaucher les contours du *moi*, et que l'opposition de cet autre *moi*, si contraire au sien, vient de lui révéler clairement sa non-identité avec les forces qui l'entourent, en lui révélant l'extériorité des causes qui l'ont si péniblement affecté.

Bientôt la parole ne sera plus seulement pour lui un assemblage de sons dont le sens n'est déterminé que par l'expression du visage ; chaque mot sera accompagné d'un geste, et chaque geste lui indiquera l'objet dont il est le signe. Mais ce n'est qu'en lui-même et dans le fond de son entendement qu'il pourra saisir le rapport qui existe entre le mot et l'objet signifié. Car l'audition de la parole est un phénomène interne, et la compréhension du sens de la parole ne peut avoir lieu que par un acte de recueillement intérieur qui compare la conception de l'objet avec l'idée que les mots expriment : or, un pareil rapprochement ne peut se faire sans réflexion ; car c'est en soi que le *moi* se représentera l'objet, et c'est aussi en soi qu'il concevra la liaison de l'idée avec son signe articulé, et rien de tout cela, encore une fois, ne peut s'effectuer que par le reploiement du moi sur lui-même. L'enfant commence donc par faire effort pour comprendre la parole d'autrui, pour la saisir dans sa signification complète, et ceci est déjà une opération réflexive, puisque la pensée communiquée est comme une image qui se peint dans le miroir de l'âme, et que l'âme ne peut percevoir, appréhender cette image qu'en se regardant elle-même.

Plus tard, le commerce intellectuel du moi avec les autres intelligences s'établira non plus seulement par la compréhension de la parole de l'enfant qui la reçoit, mais encore par l'effort qu'il fera pour exprimer et communiquer sa propre pensée. Nous avons vu combien la réflexion est déjà nécessaire pour que l'enfant comprenne la parole d'autrui, puisqu'après l'avoir recueillie par le sens de l'ouïe, et l'avoir comme déposée dans le centre de perception, il faut que là il la soumette à une analyse intérieure qui lui en donne tous les éléments et lui en découvre les rapports, opérations qui, le forçant d'appliquer sa propre pensée à démêler celle d'autrui, lui apprend à les distinguer ainsi l'une de l'autre. Mais quand lui-même se sert de la parole pour exprimer ce qui se passe en lui, quand il cherche à revêtir des formes du langage les produits de son activité, et les combinaisons de son intelligence, quand c'est lui-même qu'il veut manifester au dehors, en communiquant sa pensée à un être capable de la comprendre, la réflexion est bien plus indispensable encore, puisqu'avant de projeter son image hors de lui, pour la réfléchir dans le miroir d'une autre intelligence, il a fallu sans aucun doute que le *moi* la réfléchît d'abord en lui-même, qu'il en perçût nettement les contours, condition sans laquelle il ne se peindrait jamais clairement à l'esprit auquel il l'envoie. Car, pour se bien faire connaître aux autres, il faut d'abord se bien connaître soi-même. Il est même facile de noter dans un enfant les progrès de la réflexion d'après la manière plus ou moins claire dont il exprime ses sentiments et ses idées. S'il y a de la lucidité dans son langage, s'il rend exactement compte de ses impressions, s'il n'y a ni obscurité, ni confusion, ni désordre dans ses récits et dans ses discours, soyez sûr que sa pensée est déjà fortement réfléchie; si, au contraire, ses phrases sont incohérentes, et surtout si vous le voyez mêler fréquemment ses imaginations à ses souvenirs, et ses souvenirs aux réalités présentes; s'il confond encore ce qui appartient au *moi* avec ce qui appartient au *non-moi*, comme le font beaucoup d'enfants qui ne distinguent pas encore nettement les personnes, vous pouvez dire avec certitude que cette jeune intelligence est encore en grande partie dominée par l'instinct, et que la

réflexion est loin de régner en souveraine sur la direction de sa pensée.

M. Bautain a décrit ce moment de la vie intellectuelle avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer. « Penser, dit-il, c'est d'abord représenter par des signes ce que nous sentons, ce que nous concevons, comme avant de calculer, il faut établir la numération ou déterminer la valeur des nombres par des chiffres ; puis on cherche les rapports des nombres en combinant leurs signes. Ainsi, après avoir nommé les conceptions, nous tâchons d'en percevoir et d'en démontrer les rapports par la combinaison des mots qui les expriment. Il n'est point facile d'arriver à la conscience de sa pensée. La plupart des hommes ne savent ce qu'ils pensent ; c'est pourquoi si peu savent ce qu'ils disent. Pour bien se comprendre, il faut commencer par se parler à soi-même. La pensée, si abstraite qu'elle soit, n'est jamais qu'une parole intérieure. Or, c'est quand l'enfant devient capable de se parler ainsi au dedans et d'objectiver par la réflexion ce qu'il sent, connaît et veut, qu'il acquiert la conscience du *moi* et de sa personne. Plus il pense et parle, plus ce sentiment devient net et profond. Il distingue très-bien ce qu'on lui dit de ce qu'il dit, quand il parle et qu'il écoute. Il sent le travail de son esprit, pour réagir vers la parole qui lui est adressée ; et la conscience de son *moi* se détermine et s'affermit à mesure que cette réaction est plus vive et plus répétée. »

La parole, en développant la réflexion, développe par cela seul la moralité. C'est la parole extérieure qui, en forçant l'homme à rentrer en lui-même, lui apprend, par la conscience de sa liberté, et par l'attention portée sur la nature de ses actes, à juger de leur caractère moral. Qu'un enfant commette une faute, qu'il se rende coupable de désobéissance ou de mensonge, qu'il frappe son frère ou s'empare de ce qui est à lui, si la parole du père ou du maître intervient pour exprimer la désapprobation et le blâme, ou pour faire entendre un reproche, un conseil, un commandement, une défense, ou bien encore pour infliger une punition et promettre une récompense, aussitôt la pensée de l'enfant se replie fortement sur elle-même, et la réflexion, provoquée par l'avertissement

donné, soumet naturellement à un examen intérieur l'acte qui a été l'objet de la réprimande. Et comme la parole, dans ce cas, a été l'expression d'une loi que l'enfant comprend devoir être la règle de ses actions, son esprit saisit aussitôt le rapport de conformité ou d'opposition qui existe entre la loi qu'on lui impose et l'acte pour lequel on le punit : non pas, sans doute, que la parole d'autrui lui donne la faculté de distinguer le bien et le mal, mais parce qu'elle provoque l'exercice de cette faculté et qu'elle est pour elle une occasion de développement. Car, si le reproche n'est pas mérité, si le commandement est injuste, ou la punition faussement appliquée, le sentiment de l'injustice dont il est l'objet, en refoulant le *moi* sur lui-même, l'excite à réagir d'autant plus vivement contre la parole ou l'action d'autrui, que la réflexion lui a fait plus clairement entrevoir au fond de la conscience une loi contraire à celle qu'on lui fait subir et supérieure à la volonté qui s'impose à lui.

Tel est le fruit de l'éducation. Il faut que l'homme soit enseigné par la parole, pour qu'il puisse juger ses actes comme bons ou mauvais. Dans l'enfance, où l'instinct domine la pensée, où l'âme est entraînée à vouloir, dans le sens de ses goûts et de ses penchants, l'idée d'une loi indépendante des suggestions de la nature, et supérieure aux instigations de la sensibilité physique, se démêlerait difficilement du milieu du tumulte des sens. Pour que la moralité de notre être se manifeste clairement à la conscience, il faut que la limite qui sépare ce qui est permis de ce qui est défendu, ait été posée par une autorité extérieure que l'enfant puisse reconnaître ; il faut que les besoins du corps et de l'âme aient été nettement distingués ; il faut que la supériorité de la personne psychique sur l'individualité physique se soit clairement révélée à l'esprit ; il faut enfin que l'appétit sensuel ait été discerné du devoir, afin que l'âme, se sentant libre et maîtresse de ses actions, sache qu'elle peut choisir entre l'un et l'autre, se connaisse comme cause intelligente de ses actes, et acquière par là le sentiment de sa responsabilité morale. Or, elle ne se sait cause intelligente de ses actes, elle n'a conscience de son intention, bonne ou mauvaise, et de la responsabilité qui s'y attache,

que lorsque la parole lui a fait parvenir avec la notion de l'obligation morale, celle de sa fréquente contradiction avec les exigences animales, et de la lutte qui doit s'établir entre les tendances de l'esprit et celles de la matière. Tant que l'idée de nos deux natures et de leur antagonisme n'est pas distincte dans l'âme, la moralité humaine n'est qu'en germe. L'enfant dont la parole n'a pas encore développé la réflexion et éclairé le jugement, n'éprouve ni honte, ni regret, ni remords, quand il a cédé aux entraînements de l'instinct, parce que l'instinct parle seul encore, et qu'il ne soupçonne pas même qu'il puisse être mal de suivre ses inspirations. Mais lorsque la communication verbale l'a instruit de sa nature et de sa destinée, lorsqu'elle lui a fait connaître qu'il est des choses commandées et des choses défendues, lorsque, s'adressant à sa raison, on lui a fait comprendre que sa volonté est soumise à une règle d'action, en un mot, quand l'idée du juste et de l'injuste, du mérite et du démérite, de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut éviter, introduite par la parole au fond de son entendement, y a été confirmée, sanctionnée par le témoignage conforme de la conscience, c'en est fait; l'âge du discernement est arrivé, et l'homme est devenu un être moral.

Ainsi l'homme, pour se connaître lui-même, a un indispensable besoin du secours d'autrui. Il faut qu'une parole étrangère vienne sans cesse porter la lumière dans les replis de notre âme, et, nous révèlant à nous-mêmes, fasse, pour ainsi dire, sortir la conscience de son sommeil; et cette nécessité se fait sentir, non pas seulement dans l'enfance, mais même dans l'âge mûr. Nous sommes si accoutumés à porter notre attention hors de nous, que rarement nous jugeons bien ce qui se passe en nous, et que nous apprécions souvent beaucoup mieux les actions d'autrui que les nôtres. Sommes-nous témoins d'un crime ou d'un acte de vertu ? Le premier nous révolte et le second excite notre admiration. Nous suivons en cela le mouvement naturel de la conscience, parce que nous sommes désintéressés dans ce jugement. Mais s'agit-il de caractériser nos propres actes et de prononcer sur leur moralité ? combien ne sommes-nous pas exposés à nous faire illusion ? Par combien de palliatifs et de circonstances atténuantes l'amour-propre ne

cherche-t-il pas à excuser, à nous dissimuler nos fautes. Tant de motifs secrets, tant de sentiments divers peuvent nous avoir déterminés à agir, qu'il nous serait souvent impossible d'accuser le vrai mobile de notre volonté, la véritable cause de nos décisions. Aussi M. Bautain fait-il remarquer que nos actes sont rarement tout-à-fait bons ou tout-à-fait mauvais, et qu'ils peuvent toujours être accusés ou excusés par quelque côté. L'intérêt et le devoir, la passion et la conscience, le dévoûment et l'égoïsme s'y compliquent tellement, que si nous voulons nous rendre compte de notre intention, nous la trouvons presque toujours double, nous laissant dans l'incertitude de savoir si nous sommes tout-à-fait coupables ou tout-à-fait vertueux, dignes de louanges ou dignes de mépris. Alors combien il est facile de se saisir par le beau côté, et de se cacher à soi-même, par un aveuglement qui n'est pas entièrement volontaire, ce qui nous ferait paraître à nos propres yeux sous le point de vue le plus défavorable! Mais que la parole d'autrui soumette à une discussion sévère les motifs secrets qui nous ont fait agir, que par des inductions que nous ne voulions pas tirer nous-mêmes des faits et des circonstances, elle nous révèle la passion qui dominait en nous; qu'avec cette sûreté de jugement que donne la connaissance approfondie du cœur humain, elle nous dévoile ce qu'il y avait de honteux ou d'intéressé au fond de nos intentions, et assigne ainsi à chacun de nos actes son véritable caractère moral, alors notre âme nous apparaît dans toute sa vérité; nous nous reconnaissons tels que nous sommes, parce que la parole d'autrui, en provoquant nos réflexions, et en nous forçant d'analyser plus profondément notre pensée, a rectifié nos premiers jugements, et nous a fait faire un discernement que l'amour-propre nous avait empêché de faire.

« On comprend d'après cela, dit M. Bautain, l'importance de la première éducation, et quelle immense influence elle exerce sur la destinée des hommes. Heureux celui dont le cou a été courbé de bonne heure par la discipline, dit l'Écriture! Heureux celui qui a reçu dans son enfance une parole d'autorité, posant devant lui le bien et le mal, la vie et la mort; et qui, en le mettant dans la nécessité de choisir entre ces deux termes

contraires, a excité le développement de sa liberté, et lui a donné par elle la conscience des deux natures qui le constituent. Celui qui est entré de bonne heure en lutte avec lui-même, et qui, dans les combats continuels qu'il a soutenus contre les puissances de la nature physique, a eu l'occasion de déployer toutes les forces de son âme, toutes les ressources de son esprit, celui-là a pu acquérir la conscience pleine de son *moi*, de sa personne, de sa vraie nature, en l'expérimentant dans ce qu'elle a de plus profond, de plus vivant et de plus digne. »

La réflexion est donc véritablement l'acte générateur du *moi*, le principe vivifiant de l'intelligence et de la moralité humaine, puisque c'est par elle que le *moi* prend possession de lui-même, et qu'il se reconnaît pensant et libre. Il s'ensuit que l'homme est tout par la réflexion, et qu'il n'est rien sans elle. Car si la souveraine perfection consiste en Dieu, à se connaître parfaitement dans ses attributs infinis, le plus haut degré de l'être doit consister pour l'homme à avoir pleine conscience de lui même, de sa vie, de ses facultés, et par conséquent le plus bas degré dans l'échelle des existences, c'est de s' ignorer soi-même, et d'être, sans savoir qu'on est, et ce que l'on est.

Combien l'homme ne doit-il donc pas être jaloux de conserver, de développer même ce merveilleux pouvoir de se réfléchir lui-même en lui-même, et, en s'objectivant ainsi devant son propre regard, de rester maître de lui, de se posséder dans sa force, et de tenir toutes les puissances de son âme à la disposition du libre arbitre? Car exister est peu de chose, si l'on ne sait pas qu'on existe et comment on existe, et si l'on n'a pas la royauté de son existence.

Il est donc vrai que tout état, toute situation de l'âme qui entrave, qui empêche, qui suspend la réflexion, ravale la dignité de l'homme, et nous fait descendre au rang des brutes, en nous privant du plus beau, du plus noble de nos priviléges. Je ne parle pas ici du sommeil, de ce ralentissement momentané de l'activité humaine, par lequel la Providence a pourvu à la réparation des forces vitales, et sans lequel la faiblesse du corps, brisé par un mouvement sans repos, ne résisterait pas aux sollicitations continuelles de l'âme à l'action. Il faut bien que l'activité du moi soit suspendue, soit ralentie, pour que

les organes jouissent eux-mêmes du repos réparateur dont ils ont besoin. Alors l'âme, cessant de se regarder avec énergie, ne conserve plus qu'une conscience obscure d'elle-même. Elle est bien toujours active, c'est-à-dire, qu'elle continue de réagir sur les impressions plus ou moins légères que reçoivent encore le système nerveux et le centre cérébral; mais c'est une activité toute spontanée. Le *moi* n'en a plus la direction; il s'abandonne au cours des conceptions plus ou moins bizarres qui viennent se combiner comme d'elles-mêmes en lui sous l'influence de la mémoire et de l'imagination; il n'en règle plus la suite, il ne préside plus à leur association. Seulement, puisqu'il est capable de se les rappeler au réveil, il leur donne encore un certain degré d'attention, non plus, il est vrai, comme à ses propres idées, mais comme à des choses qui se passent hors de lui. Car l'esprit s'est comme perdu de vue, il n'est plus présent à lui-même, il n'a plus la connaissance de soi. Ainsi l'a voulu, disons-nous, la prévoyance créatrice, afin de pourvoir à la conservation du corps. Or, à quoi servirait la réflexion dans cet état d'affaissement de toutes les facultés physiques? Si le moi se réfléchissait encore, comme dans l'état de veille, de deux choses l'une : ou la pleine conscience de lui-même le conduirait à vouloir exercer son activité, et alors le corps, forcé d'obéir, succomberait bientôt sous ces continuelles excitations; ou le corps, continuant à reposer, demeurerait soustrait à l'action de l'âme, et dans ce cas le *moi* conserverait la connaissance de lui-même et de sa liberté, sans pouvoir en faire usage, sans pouvoir réaliser au dehors ses déterminations.

Je ne parle pas non plus de l'évanouissement, de la syncope, de la léthargie, du somnambulisme naturel, du délire, de l'aliénation mentale, des accès d'épilepsie, de catalepsie, etc. Dans ces différents états, il n'y a rien de volontaire, et par conséquent rien d'imputable à l'homme. Il y a défaillance des forces vitales, désordre des fonctions, dérangement de quelques parties de l'organisme, affection morbide. Il ne dépend pas du moi d'empêcher, de prévenir ou d'abréger ces situations; mais dans toutes il est certain que par suite de l'influence que le corps exerce sur l'âme, le *moi* est enlevé à lui-

même, et qu'il y a pour lui impuissance de réfléchir et perte de ce qu'on appelle la *présence d'esprit*. Les actes d'un fou, d'un homme en délire, d'un épileptique ne lui sont pas imputés, parce qu'il ne se possède plus, parce qu'il n'est plus libre, parce qu'il ne règle plus sa pensée et qu'il ne délibère plus ses mouvements. L'activité désordonnée qui se produit en lui se développe fatalement au gré des impressions d'un organisme qui est lui-même anormal, et qui est sorti des conditions ordinaires. Dès que le trouble des organes a cessé, dès que l'harmonie des forces et des fonctions vitales est rétablie, la *personne* se retrouve, le *moi* revient à lui, et reprend son empire sur soi, en redevenant présent à lui-même.

Mais il est d'autres états qui entraînent également la suspension momentanée de la réflexion, et dont il dépend de l'homme d'abréger la durée, s'il ne dépend pas entièrement de lui d'y tomber ou de n'y pas tomber. Je veux parler de toute passion poussée à l'extrême, de toute exaltation qui transporte le *moi* hors de lui, de tout sentiment profond qui l'absorbe. Dans ces différents cas, si l'âme peut se trouver un moment surprise et entraînée, elle n'est jamais dans l'impuissance de résister; car la volonté est toujours là, qui, par un effort soudain, peut arrêter son mouvement d'excentricité et la faire rentrer en elle-même. On sait avec quelle rapidité l'acte le plus simple de réflexion peut calmer le plus véhément transport de colère, et combien les hommes qui ont pris de bonne heure l'habitude de combattre leurs passions, acquièrent d'empire sur eux-mêmes, non pas seulement pour en étouffer les germes, mais encore pour en réprimer la fougue, s'ils n'ont pu en prévenir l'explosion. Rien ne prouve mieux qu'il y a au fond de l'âme un principe indestructible qui est toujours à la disposition de l'homme : c'est la liberté, qui subsiste au milieu même des plus violents orages de l'esprit et du cœur, la liberté que le *moi* peut perdre de vue, quand la passion lui enlève la conscience de lui-même, mais que la réflexion retrouve toujours vivante, toujours prête à déployer contre les actions du dehors la puissance, l'énergie qui est en elle.

Quant à l'ivresse, elle diffère des états que nous venons de décrire, en ce qu'une fois produite par l'influence des causes

physiques qui la font naître, il faut qu'elle ait son cours. Pendant tout le temps qu'elle dure, elle maîtrise l'âme, sans que celle-ci puisse réagir contre elle. Alors le moi a perdu sa liberté, et ne la recouvre que lorsque, les causes de l'ivresse cessant d'agir, l'âme reprend possession d'elle-même. « L'ivresse, dit M. Damiron, est en quelque sorte une folie artificielle, qu'on se donne pour un moment par plaisir ou par débauche, et en tant qu'on se la donne, elle atteste de la liberté, et demeure imputable. Mais une fois qu'elle est venue, et que son effet est entier, quoique fasse encore l'âme, quelque activité qu'elle déploie, soit en pensée, soit en passion, il n'y a plus de libre arbitre, les sens se troublent, la tête se perd, on ne sait plus où l'on est, ce qu'on éprouve ou ce qu'on tente; c'est toute une nature à l'abandon, et le désordre continue jusqu'à ce que renaisse la liberté, et avec la liberté, la raison et le jugement. »

Qu'y a-t-il de plus dégradant pour l'homme que cette aliénation volontaire du *moi*, consentant lui-même à sa propre déchéance en faveur de la fatalité, se dépouillant du caractère de la personnalité, et livrant ses pensées aux combinaisons du hasard avec la prévoyance des excès et des infamies qu'il peut commettre, et dont il sait que le souvenir le couvrira plus tard de confusion, s'il a quelque pudeur? Comment croire qu'un être sensé puisse avoir si peu de respect pour sa raison dont il est si fier, pour sa liberté dont il est si jaloux, qu'il ne fasse pas difficulté de se placer sous l'influence des instincts les plus grossiers de la brute, ou de reproduire momentanément en lui les extravagances de ces êtres abjects, mais cependant plus malheureux que méprisables, auxquels il rougirait de ressembler? Car la folie est un objet de pitié, et non pas un opprobre. Et si peut-être elle est, dans les secrets de la justice divine, la punition de l'abus que l'homme a fait de son intelligence ou de son libre arbitre, nul ne le sait, excepté Dieu lui-même.

Ne pouvons-nous pas appliquer ces réflexions au somnambulisme artificiel et à tout ce qu'on en raconte? Nous ne discutons pas ici la réalité des phénomènes prodigieux qui s'y manifesteraient. Mais s'il était vrai que ceux qui s'attribuent

le pouvoir de les produire eussent la puissance dont ils prétendent disposer, s'il était vrai que le magnétiseur eût sur le moi du magnétisé l'empire qu'on dit qu'il exerce, s'il était vrai que cet empire fût tel que la personne soumise à l'action du magnétisme perdît la conscience d'elle-même et la direction de sa propre volonté, qu'elle devînt incapable de réflexion, que son libre arbitre fût suspendu, de sorte qu'elle fût tout entière à la discrétion d'une volonté étrangère, et comme identifiée avec elle, que penser de ceux qui se soumettraient à une pareille épreuve, et qui joueraient ainsi leur personne morale, en aliénant même momentanément le plus beau privilége de l'homme, celui de s'appartenir à soi-même, de rester maître de son esprit, de son vouloir et de son cœur, de régler sa pensée et sa vie selon son devoir et son droit. Dans ce cas, disons-nous, la raison ne nous défendrait-elle pas encore de provoquer un état qui nous enlève la jouissance de nos facultés, comme elle nous défend de provoquer l'état d'ivresse, d'exaltation, de fureur, ou tout autre qui nous ôterait la possibilité de nous commander à nous-mêmes?

C'est encore par la même raison, que nous recommanderons à la jeunesse surtout de combattre la disposition à la *rêverie*, cet état voisin du sommeil, où l'esprit, se laissant entraîner, dit M. Bautain, par un courant d'images analogues à la passion, au sentiment qui le préoccupent, doucement ballotté, bercé en quelque sorte par les vagues de l'imagination, comme sur une mer mollement agitée, se laisse porter par le flot, va et vient sans mêler son activité à la force extérieure qui le pousse, et perd insensiblement conscience de lui-même. Rien n'est plus dangereux, selon nous, rien n'est plus contraire au développement de la faculté réflexive que l'habitude de se livrer à ces suites de pensées rêveuses, auxquelles la liberté n'a plus de part, et qui finissent toujours par porter une grave atteinte à la moralité. C'est au milieu de ces vagues rêveries que les sens s'éveillent au feu de l'imagination, et que le cœur se corrompt et se gâte, sans que la raison, sous le charme de l'illusion, puisse venir au secours de l'innocence en repoussant ces fantômes.

Enfin l'homme doit même se mettre en garde contre l'excès

de la joie ou de la douleur, parce que l'âme, absorbée par un sentiment trop vif et comme accablée par la puissance qui la maîtrise, devient incapable de toute réaction, dans des circonstance où il lui serait cependant si nécessaire de se reconnaître et de revenir à elle. Le stoïcisme, dans ce qu'il a de raisonnable et de vrai, n'est que l'effort de l'âme opposant la réflexion à tous les événements qui peuvent la surprendre et la mettre hors d'elle-même. *Nihil admirari*, c'est-à-dire contenir tous les instincts, réprimer toutes les émotions soudaines qui pourraient nous enlever à nous-mêmes, s'efforcer d'opposer toujours la sérénité d'une âme tranquille et impassible aux coups les plus imprévus de la fortune, tel était le précepte du sage, et c'est aussi celui du christianisme, car s'il ne condamne pas l'expansion de la sensibilité que provoque le bonheur ou l'infortune, s'il se montre indulgent pour les faiblesses de la nature humaine, du moins recommande-t-il d'en modérer l'excès et l'intempérance par la considération de la fin de l'homme, si propre à rétablir le calme de l'âme, en la faisant rentrer en elle-même, par le pouvoir de la réflexion.

La question de savoir si la faculté réflexive est plus puissante dans l'homme ou dans la femme, a été souvent agitée et résolue diversement. M. Bautain paraît croire qu'il doit en coûter moins à la femme qu'à l'homme pour rentrer en soi. « Car elle tend beaucoup moins, dit-il, à se manifester au dehors. L'intérieur est son domaine. Elle se réfléchit elle-même tout ce qu'elle éprouve, et surtout ce qu'elle aime, plus facilement, plus constamment que l'homme : elle tend plus fortement à s'assimiler, à s'approprier..... L'égoïsme, quand il existe en elle, est profond et tenace. De là ses bonnes et ses mauvaises qualités ; à savoir sa patience, son courage, sa constance, son avidité, son désir de posséder, son opiniâtreté qui ne se lasse point, qui ne renonce jamais, et qui finit toujours par l'emporter sur la force, comme la goutte d'eau tombant incessamment use le roc.

» L'homme, plus expansif par sa nature, est porté au contraire à se répandre au dehors, et dans la communauté l'extérieur est son département. Il a donc plus de peine à revenir sur lui-même et sur ce qu'il sent. Il sent aussi moins vive-

ment, à cause de sa réaction trop prompte, qui ne laisse pas à l'action objective le temps de pénétrer et de l'affecter profondément. Aussi préfère-t-il agir par la pensée, par la parole, par le mouvement organique ; et quand il se réfléchit, il considère plus les objets que lui-même ; c'est pour spéculer, faire des systèmes ou des théories, plus que pour se rendre compte de ce qu'il éprouve. Il n'aime pas comme la femme à se retirer dans son fond, pour y ramener tout, pour tout absorber dans un sentiment, dans un désir, dans une volonté. Il se déploie avec plaisir dans les tableaux de l'imagination, dans les conceptions de son entendement, dans les constructions de sa raison. Il est toujours pressé de réaliser au dehors ce qu'il a combiné, prévu, arrangé dans son esprit. Il s'y met avec feu, avec véhémence ; mais si l'œuvre est longue, il se décourage ou se dégoûte facilement, il cède plus vite aux oppositions et aux obstacles. En général la conscience du *moi* est plus profonde dans la femme que chez l'homme, et sa personnalité, moins active, moins violente, est en effet plus forte et plus solide. »

Toutes ces observations sont très-spécieuses. Mais sans prétendre résoudre le problème, nous croyons qu'on pourrait opposer à ces ingénieux aperçus des considérations non moins propres à appuyer la thèse contraire. M. Bautain fait remarquer lui-même que ceux qui sont appelés par leur qualités supérieures à gouverner ou à diriger leurs semblables, se distinguent ordinairement par l'énergie du moi, par la fermeté et la persistance de la volonté, ce qui suppose, selon lui, ou une haute inspiration qui les éclaire et les soutient, ou une grande force de réflexion pour voir nettement en eux avant d'agir, ce qu'ils veulent, ce qu'ils pensent, ce qu'ils feront. Ainsi, les grandes résolutions, les grands desseins conçus et accomplis, tout ce qui exige une grande fermeté de vouloir, une grande suite, une grande persistance dans les idées, suppose nécessairement une grande puissance de réflexion. Mais n'est-ce pas là ce qui caractérise éminemment l'homme ? Et puisqu'on reconnaît que l'activité de l'homme est plus grande, plus forte, plus véhémente, que le besoin d'agir est plus prononcé en lui, n'est-il pas très présumable que ce surcroît d'activité appelle

naturellement un surcroît de réflexion, à moins de soutenir que cette surabondance d'énergie interne se répand au dehors spontanément, instinctivement. A l'homme appartient le gouvernement de la famille et de la société. Or, est-il croyable que la Providence eût confié le pouvoir à celui des deux sexes qui serait le moins capable de l'exercer avec raison et avec jugement, c'est-à-dire avec réflexion? C'eût été livrer le genre humain à l'empire de la force matérielle, si cette force matérielle, dominante dans l'homme, n'était pas réglée par une volonté en harmonie avec elle, c'est-à-dire, si le principe intellectuel destiné à mouvoir cet instrument n'eût pas été mis en rapport avec le but qu'il s'agissait d'atteindre, celui de régir le monde social selon les intentions du Créateur? On parle de la constance, du courage, de la patience des femmes; mais ne pourrait-on pas dire que le courage des femmes est plus passif, et celui des hommes plus actif; que la patience des femmes tient plus à leur faiblesse, et que la constance des hommes tient plus à la force d'un âme qui se possède, qui est maîtresse absolue d'elle-même; que les circonstances où la volonté de la femme est la plus tenace, la plus persistante, la plus opiniâtre, la plus ardente, sont précisément celles où elle agit avec le moins de réflexion et d'empire sur elle-même, c'est-à-dire, celles où elle agit sous l'influence de quelque grande passion; tandis que la volonté de l'homme n'est jamais plus invincible, plus inébranlable que lorsqu'il veut avec réflexion et se détermine de sang-froid? L'égoïsme de la femme est, dit-on, plus profond que celui de l'homme. Ceci est encore très-contestable. Quand l'homme s'est fait le centre de tout ce qui l'entoure, il sacrifierait l'univers entier à son ambition, à sa soif des honneurs et des richesses. La femme trouverait dans son cœur un obstacle : l'amour maternel serait plus fort que son égoïsme. La femme est plus accessible à la pitié. La souffrance d'autrui l'affecte plus vivement. Sa sensibilité est plus délicate, par cela même que son organisation est plus faible et plus impressionnable. Sa curiosité se porte plus volontiers au dehors, elle est plus avide de spectacles, elle s'attache davantage aux petits détails, aux petites choses, elle court avec plus d'empressement après la nouveauté, elle recherche

avec plus d'intérêt tout ce qui peut lui causer des émotions non encore éprouvées ; et tandis que l'homme se renferme en soi, et se recueille dans ses pensées, pour se livrer à des études fortes et profondes, la femme fuit généralement tout ce qui exige un travail d'esprit trop méditatif, trop prolongé ; voilà pourquoi les sciences abstraites la fatiguent, la rebutent et paraissent peu propres à la nature de son esprit; elle aime mieux se livrer au caprice de son imagination, à l'inconstance et à la frivolité de ses goûts, aux désirs et aux rêves de son cœur; et cependant, malgré toutes ces faiblesses, la femme est admirable dans le rôle que lui a assigné la Providence. Car Dieu a bien fait toutes choses. Or, si ce rôle est celui de la soumission et de la douceur, si la femme est évidemment destinée à subordonner sa volonté à une volonté plus forte, sa raison à une raison prépondérante, n'est-il pas à croire que sa nature, par sa mollesse même, par son inconsistance, doit se prêter à l'action dominatrice de celui sous la protection duquel elle est placée? Si la femme avait la force de concentration que M. Bautain lui suppose, elle devrait opposer à l'homme une résistance qui rendrait son empire impossible. Je crois, au contraire, que son extrême mobilité d'idées, son imagination si vive, sa sensibilité si délicate et si expansive sont des caractères peu compatibles avec une grande puissance réflexive. C'est même par là, ce me semble, que l'action de l'homme doit avoir tant de prise sur elle; c'est par là que son moi, plus passif, qu'actif, se laisse si facilement pénétrer par toutes les causes extérieures, se prête si aisément à toutes les modifications que les circonstances et la nécessité lui impriment. Car beaucoup moins que l'homme la femme peut se suffire à elle-même; sa faiblesse même la porte à chercher un appui. Elle a besoin de trouver la vie, ou au moins le soutien, le complément de sa vie en dehors d'elle-même; ou plutôt ne vit-elle pas bien moins en elle-même que dans les objets de ses affections? S'il est vrai qu'il y ait en elle tant d'amour, l'amour, qui est tout d'expansion, l'amour, qui n'est que l'effusion du cœur hors du *moi*, n'est-il pas le contraire du mouvement de concentration que la réflexion suppose?

Rappellons en peu de mots les principes que nous avons

posés dans ce paragraphe. La réflexion est l'acte intérieur par lequel le *moi*, se repliant sur lui-même, fait effort pour se connaître distinctement; c'est le regard par lequel l'âme, s'objectivant à elle-même, acquiert la conscience claire de son activité, de sa force, de sa liberté, et de sa personnalité. La réflexion est donc l'acte révélateur de la personne humaine; c'est par elle que le *moi* entre véritablement en jouissance de son être et de ses facultés, qu'il se possède, qu'il est libre, et qu'il dispose de ses puissances. Mais la réflexion, n'étant que la réaction de l'esprit sur ses propres modifications, n'entre en exercice qu'après que ces modifications, devenant antipathiques à sa nature, c'est-à-dire au besoin profond qu'il a de tout ce qui est analogue à sa vie, commencent à lui montrer, dans l'opposition qui s'établit entre les causes externes et le besoin de la vie, la distinction du *moi* et du *non-moi*. La jouissance, en lui assimilant, pour ainsi dire, la nature tout entière, ne saurait seule le mettre en état de se distinguer d'avec elle. C'est par la douleur, c'est par l'obstacle qu'il rencontre dans ses développements et dans ses tendances, qu'il est forcé de faire retour sur lui-même; la parole et l'enseignement viennent ensuite compléter sa personnalité et sa moralité.

Plus la faculté réflexive a de puissance, plus l'homme est maître de lui-même, plus il est libre; si elle s'affaiblit, s'éteint ou est suspendue, comme dans le sommeil, l'évanouissement, la folie, la liberté et la moralité s'affaiblissent ou disparaissent avec elle. Il en résulte que toute la dignité, toute la force morale de l'homme consistent dans le pouvoir qu'il a de se réfléchir, et que son premier devoir est de se mettre en garde contre tout ce qui pourrait porter atteinte à cette faculté précieuse et en entraver l'exercice.

La réflexion est, pour ainsi dire, la base du jugement. Car il est impossible de bien juger sans réfléchir. C'est elle qui, retenant l'âme prête à se laisser aller aux premières impressions qui l'excitent, prévient toutes ces affirmations téméraires et précipitées que prononce si aisément l'homme emporté par son imagination et ses passions. L'homme réfléchi laisse à ses idées le temps d'arriver à maturité. Il les pèse, il les mé-

dite en lui-même, il les soumet long-temps à l'épreuve du regard de la conscience. Il attend que la lumière les pénètre, les dégage de tous les nuages qui pourraient encore les obscurcir, et ne les met au jour que lorsque la vérité et l'évidence les ont, pour ainsi dire, marquées de leur sceau. Le jugement n'est bon, sain, droit, solide qu'à ces conditions. A la vérité il est un don de la nature auquel on a donné le nom de *tact*, et qu'on définit un jugement de l'esprit, prompt, subtil, juste, qui semble prévenir le raisonnement et la réflexion, et provenir d'un goût, d'un sentiment, d'une sorte d'instinct droit et sûr. Mais qu'on ne s'y trompe pas; il en est de cette faculté naturelle comme de toutes les autres : si elle n'est développée par la réflexion, si celui qui la possède ne cherche pas à se rendre compte des motifs de ses appréciations, ce n'est plus qu'un instinct aveugle, qui agit sans connaissance de ce qu'il fait, et qui, aux yeux de la raison, n'a pas plus de valeur morale que celui des animaux. Et d'ailleurs qui peut dire si cette finesse de *tact*, si cette délicatesse et cette sûreté de jugement n'est pas le résultat d'une bonne direction donnée à l'enfance, et aidée seulement d'une nature heureusement disposée à la recevoir ? Le *tact* ne serait alors que le développement et l'expression des bonnes habitudes intellectuelles contractées dès le premier âge. Pour nous, nous ne citerions aucune personne connue pour avoir le jugement faux, chez qui ce défaut n'eût sa cause dans le vice d'une premiere éducation.

Du moins ne niera-t-on pas que la réflexion ne soit le principe de la *prudence*, de la *circonspection*, de ce qu'on appelle esprit de conduite, sagesse humaine. Qui dit *prudence*, dit *choix réfléchi*. Car la prudence consiste à prendre les moyens les plus propres à nous faire parvenir à une fin louable ou raisonnable. Il y a donc encore ici un jugement d'appréciation qui suppose l'entière liberté de l'esprit, la possession de soi-même et l'exercice de la réflexion. On n'est pas *prudent*, sans se recueillir en soi, et sans prévoir, sans peser d'avance les résultats de tous les partis entre lesquels on a à se décider. Il n'y a point d'ailleurs de *prudence* sans *circonspection*, c'est-à-dire, sans cette attention réfléchie et mesurée qui tend à ne rien dire et à ne rien faire qui puisse choquer les personnes ou

les circonstances. Cette réserve, ce maintien prudent et circonspect constitue *l'esprit de conduite*, qui consiste à combiner ses actions de manière à concilier toujours ce qu'exige la conservation de nos légitimes intérêts avec le respect et l'observation exacte de toutes les convenances sociales.

Enfin, s'il est une vertu qui soit entièrement le fruit de la réflexion, c'est sans doute la *sagesse*, qui suppose non-seulement l'intelligence aussi parfaite que possible de tous les devoirs de l'homme envers Dieu, envers ses semblables et envers lui-même, mais encore l'amour de ces mêmes devoirs, le désir sincère, constant de les accomplir, et la ferme et inébranlable volonté de n'agir jamais que sous l'inspiration de la conscience. Le sage, en effet, est celui qui connait le mieux l'origine, la nature et la fin de l'homme, qui sait le mieux conserver son empire sur lui-même, au milieu même des circonstances les plus capables de l'ébranler, qui sait le mieux combattre ses passions et en triompher, et qui ayant toujours les yeux fixés sur le principe du bonheur parfait auquel il aspire, suit sans dévier un moment la voie de perfection qui seule peut l'y conduire. En un mot, le vrai sage, c'est le chrétien parfait, dont l'unique pensée est de plaire à Dieu. Mais l'Évangile n'a-t-il pas fait de la réflexion, du recueillement, de la méditation intérieure, le devoir de tous les instants, le le devoir de toute la vie?

§ II. — *De l'Observation.*

L'observation, avons-nous dit, est l'acte de l'esprit dirigeant son regard sur le monde physique, pour en étudier les phénomènes. Dans l'acte de *réflexion*, l'âme ferme, pour ainsi dire, la porte des sens, pour se recueillir en elle-même, et se concentrer dans la conscience de son entendement et de sa pensée. Dans l'acte d'*observation*, le *moi* ouvre au contraire la porte des sens, pour avoir vue sur le monde extérieur, et considérer hors de lui les faits de la nature, les phénomènes corporels. C'est surtout par la vue et par l'ouïe qu'elle s'exerce. Toutefois l'âme n'est pas moins attentive dans l'action de palper, de flairer ou de savourer que dans celle de regarder ou d'écouter.

L'aveugle qui lit avec ses doigts, le botaniste qui exodore le parfum des fleurs, le commerçant qui déguste un vin précieux, font acte d'observation, comme l'astronome qui étudie les révolutions sidérales, ou le physicien qui étudie les phénomènes acoustiques. Dans tous ces cas, l'âme concentre sur les objets l'action des sens, et en imprime fortement l'empreinte dans l'entendement. Elle ne serait qu'effleurée en quelque sorte par les faits externes, si elle ne s'arrêtait pas sur eux avec énergie, si elle ne les pénétrait pas par la force de son regard.

Le talent de l'observation physique est bien plus facile à acquérir que celui de l'observation psychologique. Il y a, dit M. Bautain, cent physiciens distingués pour un psychologue profond. C'est que l'âme n'a besoin que d'un effort médiocre pour fixer son attention sur les faits sensibles. L'attrait du spectacle de la nature, l'instinct de la curiosité, le désir de connaître ce monde au milieu duquel nous vivons, et qui nous touche de si près, la nécessité de nous mettre à chaque instant en rapport avec la matière, pour entretenir et alimenter la vie du corps, attirent l'âme par mille penchants et la retiennent attentive par mille liens qui la captivent bien autrement que l'étude de soi-même, si ardue, si difficile, et qui coûte tant à l'indifférence où vivent la plupart des hommes de ce qui cependant leur importe le plus. Rien de plus facile surtout que l'observation visuelle ; car là tout est image, tout est mouvement, tout se dessine de soi-même avec tous ses contours, toutes ses dimensions, toutes ses couleurs. Ainsi, outre le charme qui s'attache aux phénomènes de la vision, ils semblent conserver au fond même de l'entendement quelque chose de corporel et de sensible, qui les recommande plus spécialement à la mémoire, qui les grave en quelque sorte plus profondément dans la pensée, et qui les avait fait regarder par les anciens comme de véritables entités, s'insinuant jusque dans le sensorium, pour se mettre comme en présence de l'âme. Mais il n'en est plus ainsi des phénomènes internes, objet de la réflexion. Ce sont là de pures abstractions, de vagues généralités, des rapports à peine saisissables, qui par leur subtilité échappent à l'analyse, sur lesquels le regard ne peut s'arrêter long-temps, à cause de leur extrême mobilité, et des innom-

brables complications au milieu desquelles ils se perdent pour ainsi dire dans les replis de la conscience. L'homme qui *observe* peut le plus souvent prolonger à son gré la durée du phénomène, et réitérer son observation autant de fois qu'il le juge convenable. L'homme qui *réfléchit* ne peut, selon son vouloir, fixer la scène changeante qui s'offre à son regard. Car la pensée est rapide comme l'étincelle électrique, l'idée est fugitive comme l'éclair qui brille et disparaît ; le sentiment lui-même est souvent comme une flamme qui échauffe un moment et s'éteint aussitôt. Il faut saisir le fait au passage, il faut l'arrêter dans sa marche, pour l'étudier dans ses mille transformations. Or, pour y parvenir, quelle puissance de méditation ne faut-il pas déployer ! de quelle patience d'investigation n'a-t-on pas surtout besoin pour retrouver dans le souvenir l'intégrité du fait avec toutes ses formes primitives, et pour tirer de l'examen de ces objets si arides, si abstraits, si dénués de toute figure qui parle à l'imagination et aux sens, la science de l'homme intellectuel et moral.

Il ne faut pas croire cependant que l'observation soit indépendante de toute réflexion. On n'observe bien et utilement qu'à la condition de réfléchir en soi ce qu'on a observé Il y a une observation instinctive et en quelque sorte machinale, et une observation réfléchie, comme il y a une sagacité naturelle et une sagacité acquise. L'observation instinctive ne donne que des faits ; l'observation réfléchie ou scientifique en donne l'origine, les conditions, les circonstances ; elle les explique. La première ne recueille que des apparences externes ; la seconde en soumet l'idée au travail intérieur de la pensée ; elle l'examine, elle la contrôle, non pas seulement dans ses rapports avec l'objet, mais aussi dans ses rapports avec le *moi*. Elle se rend compte de la situation dans laquelle il l'a reçue, de la manière dont elle s'est formée en lui, du degré de certitude et de clarté qui l'accompagne, et par là le *moi* est averti ou de l'insuffisance de la notion et de la nécessité de répéter l'expérience pour l'éclaircir, ou de l'évidence de la chose, si l'idée ne laisse plus aucun nuage dans l'esprit, si celui-ci possède tous les éléments d'une connaissance complète.

Comme nous ne considérons ici l'observation que comme un

des modes de l'activité humaine, nous n'aurions pas à nous occuper de la critique que M. Buchez a dirigée sur son importance comme méthode, si quelques-unes de ses assertions, en nous obligeant à relever ce qu'elles nous ont paru avoir de faux ou d'exagéré, ne nous conduisaient pas naturellement au cœur même du sujet qui nous occupe.

Nous reconnaissons avec M. Buchez que l'observation n'est pas précisément une méthode ; encore moins voulons-nous en faire une méthode exclusive. L'observation et l'expérience sont des moyens de connaître, et voilà tout ; c'est l'emploi des facultés actives appliquées à l'étude de la nature. Nous ne croyons pas plus que lui à l'infaillibilité de ces instruments, et nous trouvons tout aussi ridicule que lui, les prétentions de ceux qui se font gloire, comme ils le disent, d'en avoir introduit l'usage en psychologie, comme si les Bossuet, les Descartes, les Mallebranche, et beaucoup d'autres philosophes avant eux n'avaient pas étudié l'âme et les phénomènes internes. L'observation et l'expérience ne sont donc pas des inventions de ce siècle. « Il ne faut pas, dit M. Buchez, un effort considérable de mémoire pour se rappeler que l'on a observé de tout temps, dans les sciences et dans la psychologie, et même pour se rappeler que les grandes observations et les grandes expériences avaient été faites avant que nous ne fussions nés. »

Mais est-il vrai que l'observation et l'expérience ne soient que des moyens de vérification ? Que suppose le mot *vérification ?* Il suppose incontestablement quelque chose d'antérieur qu'il s'agit de vérifier. Si ce quelque chose d'antérieur n'est qu'une hypothèse, s'il n'y a absolument rien au-delà, cette hypothèse est alors le point de départ de la science. Mais à quoi peut-elle conduire, dénuée de motifs et de raisons comme elle serait dans le cas où elle précéderait tout exercice de l'activité et des sens ? L'hypothèse suppose donc elle-même nécessairement quelques faits antécédents fournis par l'observation. Et si c'est une première observation plus ou moins incomplète qui a fait imaginer l'hypothèse, il n'est donc pas vrai de dire que l'observation n'est qu'un moyen de vérification, puisque non-seulement elle suit l'hypothèse et en est le contrôle et comme la pierre de touche, mais encore qu'elle lui est anté-

rieure, et en a été l'occasion et le fondement. En effet nulle hypothèse n'est entièrement gratuite et *à priori* ; elle part toujours de quelques données fournies par l'expérience. Sans cette condition, elle reposerait sur le néant, et serait sans but, puisque toute hypothèse qui ne se proposerait point d'expliquer des faits serait purement et simplement une absurdité. L'hypothèse de Thalès s'appuyait sur l'importance du rôle que l'eau lui paraissait remplir dans les diverses transformations de la matière. Il la considéra comme l'agent universel de la nature, comme le principe des choses. Celle de Pythagore avait pour base la puissance génératrice de l'unité dans la production de la pluralité des nombres. Il fit de la monade le principe créateur de l'univers. Il y avait donc eu déjà de leur part observation, mais observation incomplète ; et s'ils se sont trompés, leur erreur a consisté, non pas à chercher à fonder leurs théories sur l'expérience, mais à trop se hâter de généraliser, comme l'a fait Thalès, ou à passer témérairement d'un ordre de faits dans un autre, comme l'a fait Pythagore.

Force est donc de reconnaître que l'observation est le premier procédé, le seul point de départ possible de la science. « On ne voit quelque chose, dit M. Buchez, que lorsqu'on regarde : on n'est attentif et l'on ne regarde que lorsqu'on a un motif pour regarder et pour être attentif. Ainsi, avant d'observer il faut posséder un motif qui nous porte à observer : à plus forte raison, lorsqu'il s'agit d'expérience, c'est-à-dire, lorsque l'on procède activement pour interroger la nature, il faut posséder un motif qui nous porte à expérimenter. Cela est si conforme à la vérité que l'on peut affirmer d'une manière générale que l'homme ne voit rien au-delà de ce dont il est averti. Il est exactement vrai que les choses sont aperçues par nous, seulement lorsqu'il nous a été dit que nous devions les apercevoir. S'il en était autrement, il ne serait pas possible d'expliquer comment, pendant des milliers d'années, nos ancêtres n'ont pas vu mille causes et mille effets qui aujourd'hui n'échappent pas aux yeux les plus vulgaires ; comment nous-mêmes chaque jour nous pouvons découvrir quelque chose de nouveau ; comment, en un mot, nous ignorons tant de choses que nos enfants connaîtront, etc. Nos ancêtres n'ont pas

vu ce que nous voyons, et nous-mêmes nous ne voyons pas ce que nos enfants verront, parce que nous n'avons pas les mêmes motifs d'observation que nos enfants et nos ancêtres. »

Oui, sans doute, répondrons-nous, avant d'observer, il faut posséder un motif qui nous porte à observer. Ce motif, c'est le désir de connaître, c'est cette curiosité inépuisable qui nous porte à vouloir nous rendre compte de tout ce que nous voyons, à vouloir pénétrer tous les secrets de la nature. Ce désir de connaître a lui-même sa raison dans une première et obscure connaissance de tout ce qui frappe nos regards, quand nous sommes en présence de l'univers. Voilà ce qui nous détermine à être attentifs. Nous observons, parce qu'ayant vu d'abord et mal vu, nous voulons mieux voir. La nature nous donne elle-même, par les sens, les premiers éléments de nos connaissances ; et nous cherchons à éclaircir ces données incomplètes par un examen attentif des phénomènes. Or, plus on observe, plus on a de motifs pour observer, parce que à mesure que de nouveaux faits s'ajoutent à la somme des faits précédemment constatés, la science fait elle-même de nouveaux efforts pour ajouter de nouvelles solutions aux solutions anciennes. Car autant de faits nouveaux, autant de nouveaux rapports à saisir, et de nouvelles dépendances à établir. C'est à cette condition que la science fait chaque jour de nouveaux progrès. Une première observation en provoque une seconde, celle-ci une troisième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini, parce que la nature est inépuisable, parce que nous ne la connaissons encore que par quelques-uns de ses côtés, parce que chaque jour nous découvre quelques nouveaux points de vue, et que la vie de l'humanité tout entière ne parviendra pas à lui arracher son dernier secret. Voilà pourquoi nous avons d'autres motifs pour observer que nos ancêtres, et voilà pourquoi nos enfants en auront d'autres que nous. Nous voyons mieux et plus loin que nos ancêtres, parce que, nous appuyant sur leurs observations, et avertis par les erreurs où ils sont tombés, nous nous servons de leur expérience pour éclairer la nôtre; nos enfants verront ce que nous n'avons pas vu, parce que notre expérience les éclairera, comme celle de nos ancêtres nous a éclairés, et que n'étant plus obligés de recueillir des faits assez

connus et constatés, ils pourront employer le temps que nous avons passé nous-mêmes à les conquérir à la science, pour étendre leurs recherches au-delà des limites actuelles, et porter leurs investigations sur des points non encore explorés. Tout repose donc encore une fois sur l'observation et l'expérience.

« Mais, ajoute M. Buchez, niera-t-on que l'abus et l'usage exclusif de ces moyens n'aient eu dans les temps modernes des résultats aussi fâcheux que ceux produits dans une époque antérieure par l'abus et l'usage exclusif du syllogisme ? Ainsi, maintenant, le terrein de certaines sciences est encombré d'observations, d'expériences de toutes sortes ; c'est une espèce de chaos où les faits abondent, et où les conclusions manquent et sont le plus souvent impossibles ; car les contradictions y sont presque aussi nombreuses que les faits, et ne permettent guère d'affirmer avec assurance quelque chose. Si la science était condamnée à ne se servir toujours que de l'expérience et de l'observation, jamais elle ne sortirait de cet excès de confusion ; elle en serait accablée. »

C'est là sans doute un inconvénint grave ; mais cet inconvénient est presque inévitable. On n'empêchera pas l'homme d'observer, d'expérimenter, parce qu'on ne détruira jamais en lui le désir de connaître les causes et les lois qu'il ignore. Il les cherchera donc avec une persévérance opiniâtre, infatigable. Il entassera faits sur faits, pour tâcher de saisir quelqu'un des fils qui doivent le conduire au but. Sans doute le plus souvent, « on ne fera que varier des expériences cent fois faites, répéter des travaux achevés, rappeler une opinion passée, soit par ignorance, soit pour se donner un semblant d'originalité, et quelquefois piller sciemment de vieux livres peu connus. » Sans doute aussi, au milieu de cette multitude d'observations plus ou moins bien faites, il s'en trouvera de contradictoires ; l'esprit se perdra, pour ainsi dire, dans cet inextricable labyrinthe ; il s'égarera souvent, il prendra de fausses routes, trompé par des lueurs incertaines de vérité. La mémoire ne succombera-t-elle pas d'ailleurs sous le fardeau de tant de faits entassés confusément les uns sur les autres ? Mais laissez faire au temps. C'est lui qui élaguera tout ce qui est inutile, vague,

étranger à la question. C'est lui qui débarrassera les avenues de la science de tout ce qui l'embarrasse et l'obstrue. Tôt ou tard, quelques-uns de ces hommes doués du génie de l'invention viendront fouiller dans ce chaos, y recueillir les éléments épars du système qu'il leur a été donné de concevoir, classer, ordonner, mettre en lumière les observations vraiment décisives, s'emparer des résultats auxquels l'ignorance n'avait pas su donner une signification, et de tous ces faits que la médiocrité n'avait pu rattacher à une généralité puissante qui dominât l'ensemble des travaux, constituer enfin une synthèse qui, si elle n'est pas encore l'expression fidèle de la vérité, servira du moins à y conduire.

Nous ne partageons donc pas entièrement l'espèce d'effroi qu'inspire à M. Buchez cette foule d'observateurs qui, dans méthode, sans but précis, et souvent, ce qui est pire encore, dans une opinion préconçue, se mettent à expérimenter à tort et à travers, entassant volumes sur volumes, pour nous décrire quelques faits équivoques ou insignifiants qu'il faudrait considérer, à les en croire, comme d'admirables découvertes. C'est là une manie qui n'est pas rare de nos jours, comme le prouvent les annales de la statistique et de la géologie. Mais ne sont-ce pas là les destinées de la science ? N'est-il pas écrit que Dieu a livré le monde aux disputes des hommes ? *Tradidit mundum disputationi*. Or, que ce soit les *observations* ou les *hypothèses* qui se contredisent, le monde en sera-t-il moins divisé ? Au moyen-âge, on *observait* fort peu. Les savants en étaient-ils plus d'accord ? Alors les *systèmes* étaient presque aussi nombreux que le sont aujourd'hui les *expériences*. En était-on plus près de la vérité ? Encore vaut-il mieux, selon-nous, *observer* les faits que les *imaginer* . Au moins un *fait*, s'il est réel, subsiste toujours comme *fait*, quelque minime qu'il soit, et peut-être trouvera-t-il un jour à jouer son rôle dans la science. Que de faits, d'abord insignifiants en apparence, sont devenus plus tard comme la pierre angulaire d'un édifice imposant et majestueux ? Qui se doutait, il y a deux siècles, que la vapeur de l'eau bouillante deviendrait une des forces les plus puissantes que l'industrie humaine emprunterait un jour à la nature ?

Mais que dire d'une *hypothèse* qui ne repose sur rien autre chose que sur le caprice de son inventeur ?

Nous conviendrons donc sans peine que de cette innombrable série de faits qu'accumule la manie d'observer, il doit résulter pour les savants une grande diversité de motifs scientifiques, une source presque intarissable de contraditions indestructibles, et peut-être d'un désordre inextricable. Nous conviendrons que, quel que soit le sujet sur lequel porte l'expérience, même sans hypothèse préliminaire, il peut très-bien arriver que tantôt l'on obtienne un résultat, tantôt un autre, précisément parce que l'on procédera d'une certaine manière, dans l'ignorance des relations de ce sujet avec toutes les circonstances collatérales. « Ainsi, pour nous servir des exemples que cite M. Buchez, dans ces derniers temps, on a voulu savoir quelles étaient les fonctions du cervelet : or, qu'ont prouvé les expériences ? Les unes, qu'il était l'organe de l'amour physique, les autres qu'il ne l'était pas ; les unes qu'il était l'organe du mouvement, les autres qu'il ne l'était pas ; les unes qu'il était l'organe de la sensibilité générale, les autres qu'il ne servait à rien, etc. Voilà un cas, et nous pourrions en citer cent autres où l'emploi exclusif de l'expérience ou de l'observation, non-seulement ne prouve rien, mais encore est impuissant à donner une solution assurée quelconque. Y a-t-il un sujet où l'on ait accumulé plus d'expériences et d'observations qu'en météorologie ? Non, sans doute, et il n'y en a pas cependant où nous soyons plus ignorants en ce qui constitue essentiellement la connaisssnce d'un ordre de faits scientifiques, c'est-à-dire dans l'art de la prévoyance. »

Tout cela est vrai ; mais qu'est-ce que cela prouve contre l'observation ? Rien autre chose, sinon qu'il ne suffit pas d'observer; mais qu'il faut surtout bien observer. Et que faut-il conclure de l'inefficacité de l'expérience dans les cas que l'on vient de citer ? C'est que l'expérience est sans doute incomplète, ou que peut-être les questions que l'on a cherché à résoudre sont du nombre de celles qui sont insolubles. Dans ce dernier cas, ce n'est pas à l'observation qu'il faut s'en prendre, mais à la nature du problème, qui ne se prête à aucune

solution. Ainsi l'homme aura-t-il un jour des moyens certains de prédire pour une époque donnée la pluie ou le beau temps ? Sa prévoyance pourra-t-elle jamais aller jusqu'à devancer dans l'annonce des phénomènes purement accidentels, et non soumis à la loi de la périodicité, la disposition de l'acte providentiel ? Qui peut le dire ? Dans tous les cas où il plaît à la cause universelle de régulariser, pour ainsi dire, son action, par la répétition constante et périodique des mêmes effets, constater ce retour périodique, c'est constater la loi des phénomènes. Mais quand elle paraît, du moins selon notre manière de concevoir, se réserver l'entière liberté d'agir dans l'immensité de l'espace et du temps, alors la loi nous échappe nécessairement, nous n'avons plus le moyen de prévoir, parce que nous ne pouvons prévoir que ce qui peut être soumis au calcul. Si dans la réalité et par le fait même de l'intention créatrice, il n'y a aucun rapport entre le cervelet et l'amour physique, entre le cervelet et la sensibilité générale, à quoi servent les observations, et quand on observerait le cervelet pendant des siècles, qu'y verra-t-on de plus qu'une masse organisée ? L'erreur ici ne consiste pas dans l'observation, elle est tout entière dans l'hypothèse préconçue qui suppose un rapport entre le cervelet et l'amour physique. Il ne faut donc pas dire : Cessez d'observer, parce que l'observation est innocente de toutes les sottises des savants. Mais il faut dire : N'abusez pas de l'observation, pour supposer des choses que l'observation ne vous donne pas, et qui ne sont que le fruit de votre imagination. Celui qui observe n'a droit de dire qu'une chose, c'est qu'il a vu ce qu'il a effectivement vu ; s'il va au-delà du fait constaté, et si, en dépassant la sphère de l'observation, il se trompe, c'est sa raison qu'il en faut accuser, c'est-à-dire le mauvais usage qu'il fait de l'induction et de l'analogie. Mais s'il est de la nature de l'observation de ne pouvoir nous donner plus que des faits, plus que des successions phénoménales, n'y a-t-il pas injustice à lui reprocher de ne pas nous donner l'invisible, l'inexpérimentable, c'est-à-dire la cause des faits et des successions phénoménales ? Oui, sans doute, cette cause est sous chaque expérience; c'est elle qui répond, par un effet, à toutes les tentatives. Mais comme cette cause ne tombe pas sous les sens,

c'est à votre raison et non à vos sens qu'il faut la demander. L'expérience vous donne les effets ; c'est à vous de remonter des effets à la cause, en faisant usage de tous les principes logiques que Dieu a déposés dans votre intelligence. Faut-il, en géologie, nous ranger du parti des Vulcaniens ou de celui des Neptuniens ? L'œuvre génésiaque de la formation du globe terrestre s'est-elle accomplie par le feu ou par l'eau ? Voilà peut-être une question qui agitera le monde scientifique jusqu'à la fin des temps. Que doit-on faire pour la résoudre, si toutefois Dieu a voulu qu'elle fût un jour résolue par la science ? Aurons-nous recours à l'observation ou à l'hypothèse ? A l'hypothèse, dirait peut-être M. Buchez, nous le voulons bien ; mais encore faut-il quelque fondement à votre hypothèse, et ce fondement sera précisément un ensemble d'observations analogues à celles qui ont servi de base aux systèmes vulcanien et neptunien. Car leur degré de vraisemblance tient uniquement à la nature des faits plus ou moins décisifs qu'on invoque à l'appui de chacun deux. Donc, tout en ne donnant que des faits, l'expérience sert à quelque chose dans la solution des problèmes de la science.

Ajoutons que M. Buchez, en attaquant ses adversaires, leur fait dire plus qu'ils ne disent généralement. Ils ne disent pas en effet que l'observation et l'expériemce sont les seuls procédés dont la science doive faire usage. Si telle était leur prétention, sa critique serait irréprochable. Mais, reconnaissant que l'observation toute seule est inféconde, puisque ce n'est pas elle qui lie et qui combine les faits, ils disent que la raison doit les prendre pour point de départ et s'efforcer de les généraliser, afin de s'élever par le moyen de l'induction et de l'analogie des phénomènes particuliers aux lois de la nature. Voilà ce que nous voyons généralement admis dans les ouvrages modernes qui traitent de la méthode dans son application aux sciences physiques. Voilà ce qui est partout enseigné dans les écoles universitaires. Ici, M. Buchez est donc évidemment sous l'influence d'une préoccupation qui l'égare. On voit qu'il prépare les voies à sa méthode de découverte, qui ne saurait prévaloir dans les sciences, et s'y produire comme quelque chose d'inusité, qu'autant qu'il serait vrai que tous

les procédés actuels des philosophes et des savants se réduiraient à l'observation. Mais cela n'est pas exact. Ceux dont M. Buchez se déclare l'antagoniste sont si loin de considérer l'observation et l'expérience comme moyens exclusifs, que, de son propre aveu, ils ne cessent de recommander l'emploi de l'induction et de l'analogie pour obtenir des résultats généraux; qu'ils reconnaissent en mille endroits de leurs écrits que l'observation, ne donnant que des individualités, ne saurait à elle seule constituer la science, s'il n'y avait pour l'esprit humain aucun moyen de les systématiser, en les ramenant à une formule générale. Car à quoi tend la science, si ce n'est à saisir la loi des phénomênes.

Il est donc bien entendu, ce nous semble, de part et d'autre, que le but des recherches scientifiques est de s'élever à une généralité, à un principe universel, qui embrasse tous les faits individuels observés, les résume et les explique. Il est bien entendu, de part et d'autre, qu'une généralité, un principe, une loi, n'est pas quelque chose qui tombe sous les sens, et au contact d'instruments et de moyens matériels; qu'il n'y a point d'expérience générale, ni d'observation générale possible, puisque tout acte d'observation est de sa nature simple et indivisible, et ne peut atteindre que des phénomènes ou des successions de phénomènes. Tout le monde accordera donc à M. Buchez que toutes les choses générales appartenant au domaine des causes, c'est-à-dire des principes, dont la substance est indivisible, intangible, et placée bien au-delà de l'expérience et des instruments de physique, ne peuvent être connues qu'au moyen d'ùn procédé de généralisation qui, encore une fois, n'est pas l'observation.

En quoi M. Buchez diffère-t-il donc de ses adversaires? En ce que ceux-ci généralisent au moyen de l'induction et de l'analogie, tandis que M. Buchez généralise au moyen de l'hypothèse; en ce que ceux-ci considèrent la méthode inductive comme la vraie méthode d'invention, tandis que pour M. Buchez la seule voie ouverte aux découvertes de la science est la méthode hypothétique. Or, l'induction et l'analogie sont-elles autre chose que des hypothèses? En cherchant à lier une série de phénomènes par l'indentité de cause et de principe,

en raison des rapports qui semblent les unir, l'esprit fait-il autre chose que des hypothèses ? Quand Franklin, par une induction que l'expérience a confirmée, identifiait dans sa pensée le phénomène de la foudre et celui de l'étincelle électrique, et les rapportait à une même cause, faisait-il autre chose qu'une hypothèse ? Quand Newton, s'appuyant sur des faits déjà connus, rattachait par une puissante induction tous les phénomènes célestes à la grande loi de l'attraction et de la gravitation universelle, faisait-il autre chose qu'une sublime hypothèse ? En quoi le procédé inductif diffère-t-il donc du procédé hypothétique ? En ce que la philosophie moderne veut que l'induction s'appuie sur l'observation, c'est-à-dire sur quelques faits déjà acquis à la science et exactement constatés, ce qui nous paraît fort raisonnable ; tandis que M. Bucher semblerait vouloir établir que l'hypothèse doit précéder toute observation, puisque l'observation ne serait, selon lui, qu'un moyen de vérification : or c'est ce qui nous paraît parfaitement impraticable. Car les questions naissent des faits observés, et à l'occasion des faits observés, et si l'homme ne savait rien, il est bien certain qu'il ne supposerait rien. Pour supposer une loi, un principe, une cause, il faut avoir préalablement la notion des faits qu'il s'agit d'expliquer par cette cause, puisque toute hypothèse est l'explication vraie ou fausse des faits dont la loi est encore ignorée.

Toutefois, il est vrai de dire que beaucoup d'hommes de nos jours font un singulier abus de l'observation. Soit paresse d'esprit, soit impuissance de systématiser les faits, ils trouvent plus facile de les ramener à l'unité, en faisant de la vérité une question de nombre, en se disant qu'on doit croire à la réalité des faits dont le chiffre est le plus élevé. « En médecine, dit M. Buchez, on a donné à cela le nom de statistique; et comme il se trouvait que la statistique ainsi comprise était le *criterium* de l'observation et de l'expérience, la statistique a été élevée au rang des méthodes. Il y a même des gens aujourd'hui qui l'appellent la méthode par excellence. » S'agit-il, par exemple, de déterminer la proportion exacte du nombre des naissances de garçons à celui des filles, de savoir quel est le traitement le plus avantageux dans tel cas de maladie, de prouver l'exis-

tence d'un feu central par l'accroissement de la chaleur interne du globe, à mesure qu'on pénètre plus avant dans les entrailles de la terre, de démontrer que le degré de moralité dans les classes du peuple dépend du degré d'instruction ? On fait des additions, on les compare, et sans tenir aucun compte des observations négatives, on considère le produit des observations affirmatives comme l'expression infaillible du vrai, s'il est le plus élevé, et l'on croit être ainsi en possession d'une théorie scientifique, comme s'il n'était pas de principe qu'il n'y a aucune loi à conclure d'un ensemble d'observations contradictoires. Car l'identité constante des résultats peut seule faire supposer la présence d'une cause stable, générale et identique. « Il y a long-temps, ajoute M. Buchez, qu'un grand observateur a dit qu'il ne fallait pas compter les observations, mais les peser. Quelles sont, en effet, les conditions dont la réunion est nécessaire pour constituer une bonne observation ? Elles sont au nombre de trois, également nécessaires, également indispensables. Il faut être certain de la probité de l'observateur, de son savoir et de son intelligence, enfin, de son habileté, et de la finesse de son tact. »

Il faut être certain de sa probité, afin de s'assurer qu'il n'a pas eu d'intérêt à vous tromper, qu'il n'a pas cherché à s'en imposer à lui-même, qu'il n'a pas été mu par la passion, par le désir de faire prévaloir un système et de vous faire partager ses préventions; de son savoir et de son intelligence, afin d'être sûr qu'il connaît le véritable état de la question, et qu'il est capable de tirer parti de son savoir et de ses expériences; enfin de son habileté et de son tact, afin d'être assuré qu'il ne confondra pas des choses distinctes, qu'il saisira les faits avec leur caractère propre, sous leur vrai point de vue, et qu'il saura démêler, du milieu des circonstances qui les accompagnent, ce qu'il y a d'important et de décisif.

Telles sont en effet les qualités que doit réunir l'observateur, pour arriver à des résultats qui aient quelque valeur scientifique. L'absence de ces qualités ou de quelques-une d'entre elles explique seule la stérilité ou l'insignifiance de tant d'expérimentations dont la science est comme encombrée de nos jours. Et ceci nous ramène naturellement à notre sujet. Que

devons-nous donc conclure de ce qui vient d'être dit par rapport à la question qui nous occupe ? C'est que l'observation, soit qu'elle précède, soit qu'elle suive l'hypothèse, est soumise à des règles qu'il ne faut jamais perdre de vue. Si l'on s'en sert comme d'un moyen de recherche, pour s'attacher à des phénomènes qu'on avait négligés jusque là, dont on commence à soupçonner l'importance, ou dont la simple curiosité porte à tenter l'explication, il est évident qu'il faut d'abord en bien limiter l'objet, le dégager avec soin de tout ce qui lui est étranger, noter exactement parmi les circonstances au milieu desquelles le fait se produit, celles qui sont accidentelles, et celles qui peuvent en être considérées comme la condition essentielle, l'examiner sous tous ses aspects, tenir compte de toutes ses variations et de leurs causes probables, tâcher de saisir tous ses rapports de dépendance à l'égard des temps et des lieux, ainsi que ses rapports d'analogie, de correspondance ou de simultanéité avec d'autres phénomènes, et ne les tenir pour bien connus que lorsqu'on est en possession de tous les éléments qui le constituent; enfin ne pas se hâter de tirer des conclusions prématurées d'une première expérience. Si l'on se sert de l'observation, comme d'un moyen de vérification, pour soumettre un système, une théorie, une hypothèse à l'épreuve des faits, « l'observateur, dit M. Buchez, ainsi que l'expérimentateur, doivent procéder à leur œuvre comme le juré à celle que la loi lui confie, sans haine, sans passion et sans crainte; il doit oublier toute opinion préconçue, fût-ce la sienne propre. Il doit faire plus : il doit chercher à se démontrer que ce qu'il croyait la vérité avant de commencer son travail, est une erreur, et s'attacher surtout à le prouver. Lorsqu'on procède avec de pareils sentiments, on n'a pas besoin de règles préliminaires. Il est certain que l'on fera un bon travail. »

DE L'ANALYSE ET DE LA SYNTHÈSE, DE LA DIVISION ET DE L'ABSTRACTION.

Mais si ce précepte fait parfaitement connaître les dispositions d'esprit dans lesquelles on doit observer, et s'il est vrai

de dire que la pureté d'intention, l'impartialité, l'amour sincère de la vérité sont les meilleurs guides de l'observateur, il n'en est pas moins indispensable d'indiquer en quoi consiste l'art d'observer, et quels sont les procédés à suivre pour que l'observation conduise à des résultats utiles. La logique de Port-Royal les réduit d'après Descartes aux quatre axiômes suivants :

« 1° Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, qu'on ne la connaisse évidemment être telle ; c'est-à-dire éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et ne comprendre rien de plus en ses jugements que ce qui se présente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.

» 2° Diviser chacune des difficultés qu'en examine en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les résoudre.

» 3° Conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, en supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

» 4° Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales qu'on se puisse assurer de ne rien omettre. »

On peut ramener ces quatre axiômes à leur plus simple expression, en disant, qu'il faut d'abord *diviser* son sujet de manière à ce que la division comprenne exactement toutes les parties ou toute l'étendue du terme que l'on divise, ensuite *abstraire* chacun des éléments fournis par l'analyse, afin de l'examiner à part, non-seulement en lui même, mais aussi, dans ses rapports avec les autres parties de l'objet, puis procéder des éléments de l'analyse par une synthèse progressive à la synthèse définitive, enfin, avoir soin, en recomposant l'objet, d'en réunir les parties dans le même ordre où elles étaient avant la décomposition.

La nécessité de recourir à ces diverses opérations ressort de la nature même de l'esprit humain, ainsi que de la nature du monde matériel. Car, d'un côté tout acte d'observation est simple et indivisible, et de l'autre tout corps, tout objet sensi-

ble est multiple est composé de parties. Or, comment l'*unité* du regard de l'âme se mettra-t-elle en rapport avec la *pluralité* qui appartient à la matière, si l'objet n'est pas décomposé par la division et l'analyse, si chacune de ses parties n'est pas abstraite des autres, pour être soumise à un acte particulier d'attention, et examinée à part? Il est bien évident qu'un tout, qu'un ensemble, ne peut être connu, comme tout, comme ensemble, qu'au moyen de la connaissance individuelle qu'on acquiert des diverses parties qui le constituent, et des rapports de dépendance, de coordination et de symétrie qui les unissent.

Non-seulement la nature de l'acte d'attention nous oblige à décomposer l'objet, pour le connaître scientifiquement, mais la nature et la destination spéciale de chacun de nos organes oppose un obstacle invincible à toute tentative d'observation autre que celle qui a lieu par les procédés que nous indiquons. En effet, nous n'avons vue sur le monde extérieur que par nos sens externes, et chacun d'eux ne nous met en rapport qu'avec certaines propriétés de la matière. Si donc nous voulons les saisir toutes, il faut que nous demandions à chacun d'eux ce qu'il est dans sa nature de pouvoir nous apprendre, et cela ne peut se faire que par une suite d'observations aussi diverses que les organes mêmes au moyen desquels elles s'accomplissent. Ainsi les sens de l'homme sont un instrument naturel d'analyse; ainsi la nature elle-même nous donne la matière dans un état de décomposition sans lequel il nous serait impossible de la connaître comme matière, c'est-à-dire, comme divisible, comme composée de parties, comme multiple. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler les phénomènes de la perception extérieure. L'étendue tangible n'est qu'une continuité de points solides contigus les uns aux autres. La couleur n'est que la décomposition du rayon de lumière sur la surface où il tombe. Le son résulte du déplacement des molécules constituantes du corps sonore et du mouvement des parties de l'air qui l'environne. La saveur n'est perçue que par la décomposition du corps sapide dans son contact avec la langue et le palais; enfin l'odeur est encore le résultat d'une décomposition qui a lieu dans le corps odorant, dont certaines particules se détachent et, au moyen de l'air, qui leur sert de vé-

hicule, viennent se mettre en communication avec l'organe de l'odorat. Or, ces diverses perceptions, soit qu'on les considère isolément, soit qu'on les envisage dans leur ensemble, nous ramènent toutes à l'idée de pluralité, et par conséquent à la nécessité de décomposer les corps pour les connaître; et cette nécessité existe pour le physicien comme pour le chimiste, pour l'astronome comme pour le géographe, pour le géologue comme pour le physiologiste. Car, toutes ces sciences, outre qu'elles s'appliquent à des étendues, à des formes, à des dimensions mesurables, à des mouvements limités dans l'espace, indiquent autant de points de vue de la matière, et réclament par conséquent autant de moyens particuliers d'observation, qu'il y a d'espèces de phénomènes à constater, et autant d'actes d'attention qu'il y a de parties dans l'objet et de rapports à saisir entre elles.

D'après ce qui vient d'être dit, on comprendra que l'analyse dont nous entendons parler ici n'est qu'une analyse descriptive, uniquement destinée à faciliter l'observation. Elle est un moyen d'étude et d'examen, et rien de plus. Quand nous traiterons des principes de la logique, nous aurons occasion d'envisager l'analyse sous un autre point de vue, et d'en apprécier la valeur comme méthode d'invention ou de démonstration. Alors elle ne sera plus simplement une opération servant à répandre la lumière sur des détails pris isolément; ce sera un procédé logique servant à conduire et à guider la pensée, soit dans la recherche d'une vérité, soit dans la solution d'un problème, soit dans la vérification d'une hypothèse. L'analyse descriptive se borne à séparer des éléments unis dans la réalité, afin de s'élever de leur connaissance partielle à la connaissance distincte de l'objet dont ils sont les composants. L'analyse logique combine des idées, dans le but de s'élever, à l'aide des notions déjà acquises, à la connaissance de ce qu'il y a d'inconnu dans une question proposée. Il résulte de cette différence qu'elles n'ont guère de commun entre elles que le nom.

Condillac, qui les avait confondues l'une avec l'autre, en donne l'explication suivante, qui ne peut s'appliquer évidemment qu'à la première :

« Un premier coup d'œil, dit-il, ne donne point d'idée des choses qu'on voit. Pour s'en former des idées, il les faut observer l'une après l'autre, et pour les concevoir telles qu'elles sont, il faut que l'ordre successif dans lequel on les observe, les rassemble dans l'ordre simultané qui est entre elles. Par ce moyen, l'esprit peut embrasser une grande quantité d'idées, parce qu'en observant ainsi, il décompose les choses pour les recomposer; il s'en fait des idées exactes. Cette décomposition et recomposition est ce qu'on nomme analyse. L'analyse de la pensée se fait de la même manière que l'analyse des objets sensibles. »

Tout cela serait parfaitement vrai, si l'auteur, au lieu de ne voir dans cette double opération qu'un seul procédé, l'analyse, y avait vu deux procédés bien distincts, l'analyse et la synthèse. Du reste, on ne peut décrire plus fidèlement la marche de l'esprit humain dans l'observation scientifique. C'est bien réellement ainsi que la science procède, en présence des objets qu'elle cherche à connaître. L'exemple que cite Condillac à l'appui des règles qu'il vient de poser développe encore mieux sa pensée. Il place l'observateur en présence d'une vaste campagne. Le premier coup d'œil lui fait voir l'ensemble. Mais ce premier regard ne lui donne qu'une idée vague et confuse. S'il veut avoir un souvenir exact de cette campagne, il faut qu'il l'examine et la regarde avec ordre. Mais quel sera cet ordre. « La nature, dit Condillac, l'indique elle-même; c'est celui dans lequel elle offre les objets. Il y en a qui appellent plus particulièrement les regards: ils sont plus frappants, ils dominent, et tous les autres semblent s'arranger autour d'eux. Voilà ce qu'on observe d'abord, et quand on a remarqué leur situation respective, les autres se mettent dans les intervalles chacun à leur place. — On commence donc par les objets principaux : on les observe successivement, et on les compare pour juger les rapports où ils sont. Quand par ce moyen on a leur situation respective, on observe successivement tous ceux qui remplissent les intervalles, et on les compo məhacun avec l'objet principal le plus prochain, on en détermine la position. — Alors on démêle tous les objets dont on a saisi la forme et la situation, et on les embrasse d'un seul

regard. L'ordre qui est entre eux, dans notre esprit, n'est donc plus successif, il est simultané, c'est celui-là même dans lequel ils existent, et nous les voyons tous à la fois d'une manière distincte. — Il en est de même de la vue de l'esprit. J'ai à la fois un grand nombre de connaissances qui me sont devenues familières; je les vois toutes, mais je ne les démêle pas également. Pour voir d'une manière distincte tout ce qui s'offre à la fois dans mon esprit, il faut que je décompose comme j'ai décomposé ce qui s'offrait à mes yeux, il faut que j'analyse ma pensée. Cette analyse ne se fait pas autrement que celles des objets extérieurs. On décompose de même, on se retrace les parties de sa pensée dans un ordre successif pour les rétablir dans un ordre simultané : on fait cette composition et cette décomposition en se conformant aux rapports qui sont entre les choses, comme principales et comme subordonnées; et parce que l'on n'analyserait pas une campagne, si la vue ne l'embrassait pas tout entière, on n'analyserait pas la pensée, si l'esprit ne l'embrassait pas tout entière également. Dans l'un et l'autre cas, il faut tout voir à la fois, autrement on ne pourrait pas s'assurer d'avoir vu, l'une après l'autre, toutes les parties. »

Ainsi toute observation a pour point de départ et pour terme une synthèse, et l'analyse sert de moyen pour conduire de l'une à l'autre : synthèse naturelle d'abord, c'est-à-dire perception vague de l'objet tel qu'il s'offre à la première vue; synthèse intellectuelle ensuite, c'est-à-dire, image fidèle du fait, connu clairement dans son ensemble, par cela seul qu'il est connu dans ses parties. Il n'y a pas deux manières d'observer. La règle que l'on pose ici s'applique généralement à toute espèce d'objet, c'est-à-dire, comme le remarque Condillac, à l'observation interne, comme à l'observation externe. La psychologie, par exemple, n'est autre chose que la décomposition de la pensée, ramenée par l'analyse à ses éléments primitifs, et recomposée par la synthèse, selon l'ordre de succession, de génération et d'association qu'ils gardent entre eux; de même que la grammaire n'est que la décomposition du langage, ramené par l'analyse à ses termes les plus simples, et recomposé par la synthèse selon les lois de la pensée elle-même.

Analyser n'est donc autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualités d'un objet afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent. « Quoique d'un premier coup-d'œil je puisse embrasser une multitude d'objets, cependant, ajoute Condillac, la vue n'est jamais plus distincte que lorsqu'elle se circonscrit elle-même et que nous ne regardons qu'un petit nombre d'objets. Nous en discernons toujours moins que nous n'en voyons. »

On nous pardonnera sans doute d'insister sur l'importance du procédé que nous décrivons, en présence des contradictions dont il a été l'objet. Condillac a été de nos jours en butte à tant d'attaques, et malheureusement son système renferme tant d'erreurs et de principes dangereux, qu'il n'est pas rare de voir des personnes confondre dans leur critique ce qu'il y a de bon et de mauvais, de vrai et de faux dans ses ouvrages. L'erreur de ce philosophe a été de croire que toute la science consistait à décomposer; mais il ne faut pas dire qu'il a eu tort de recommander l'analyse comme la condition nécessaire d'une bonne observation, et conclure de l'abus qu'on a pu en faire qu'elle est une opération insignifiante et inutile. Ainsi, Dugald-Stewart nous paraît faire une critique peu fondée d'un passage de cet auteur, dans lequel, voulant développer l'idée qu'il se fait de l'analyse, il la compare au procédé naturel de l'esprit, dans l'examen d'une machine. « Que je » veuille, dit-il, connaître une machine, je la décomposerai » pour en étudier séparément chaque partie. Quand j'aurai de » chacune une idée exacte, et que je pourrai les remettre dans » le même ordre où elles étaient, alors je concevrai parfaite- » ment cette machine, parce que je l'aurai décomposée et re- » composée. »

« J'avoue, dit Dugald-Stewart, que je trouve dans tout cela autant de vague que de confusion. Dans les deux premiers passages, le mot analyse ne désigne que cette séparation des parties sans laquelle nos facultés ne pourraient saisir un sujet trop étendu ou trop compliqué, etc.... Dans l'exemple de la machine, le langage de Condillac devient plus précis et moins équivoque; quoiqu'il me semble qu'une étude purement intellectuelle nous apprendra mieux la théorie d'une machine com-

pliquée qu'une décomposition et une recomposition matérielle de toutes ses parties. Car ce ne sont pas les parties, considérées séparément qui constituent le mécanisme ; c'est la combinaison de ses parties mises chacune en leur place. Aussi voyons-nous en pareil cas un observateur d'une sagacité ordinaire conduit, par la logique naturelle, à une sorte d'analyse assez semblable à celle des mathématiques et des sciences naturelles, autant du moins que le permet la nature différente des cas. Au lieu de laisser ses yeux errer au hasard sur les détails compliqués d'un tel labyrinthe, il commence par remarquer le dernier *effet*, puis il revient pas à pas sur toute la suite des mouvements intermédiaires par lesquels il est lié avec la force motrice. Sans doute il y a dans cette opération une sorte de décomposition mentale de la machine, puisque toutes ses parties sont successivement considérées en détail ; mais ce n'est point cette décomposition qui constitue l'analyse ; c'est la marche rétrograde et méthodique de l'effet mécanique à la puissance mécanique. »

Tout ce passage, si nous le comprenons bien, peut se réduire à ceci : que dans le cas dont parle Condillac, il n'y a pas analyse, mais que cependant il y a décomposition, comme si l'une pouvait avoir lieu sans l'autre. Que Condillac ne donne pas au mot analyse la même signification que lui donnaient les géomètres grecs, et qu'y attache M. Dugald-Stewart, cela est évident. Mais qu'en résulte-t-il? Que l'analyse, telle que l'a décrite Condillac, est une opération sans utilité, sans but? Oui, s'il fallait la considérer comme une dissection purement matérielle, sans intervention aucune de l'intelligence. Mais est-ce ainsi que l'entend Condillac? Lorsqu'il recommande de décomposer la machine pour se faire une idée exacte de son ensemble, entend-il que l'observateur, en étudiant chaque partie, ne doit tenir aucun compte de ses rapports avec les parties voisines ; qu'un horloger, par exemple, qui démonte un chronomètre qu'on lui a donné à réparer, doit se borner à étaler devant lui les rouages, les ressorts, le tambour, le cadran, les aiguilles, sans se mettre en état, par l'examen attentif des rapports que l'ouvrier primitif a établis entre les diverses parties de la montre, de rendre le mouvement et la

vie à ces membres épars, en rétablissant le lien qui unit les effets à la cause? Il va sans dire que l'observation analytique, en parcourant les détails d'un objet, ne doit pas perdre de vue l'ordre qui existe entre eux ; ce n'est même qu'à cette condition qu'il lui est possible de les recomposer. Ce principe, cette règle ressort évidemment de toutes les explications de Condillac. Si donc il entend par analyse une décomposition faite avec ordre, mettant chaque chose à sa place, et se rendant compte de la place qu'elle occupe, comment soutenir encore qu'une pareille oépration serait incapable de donner l'idée exacte d'un mécanisme compliqué? Pourquoi donc voyons-nous tous les jours l'inventeur d'une nouvelle machine prendre tant de soin pour la soustraire aux regards de ses rivaux, si ce n'est afin de leur dérober le secret de sa découverte, et parce qu'il craint que, s'il la livrait à l'examen des curieux, quelqu'un ne s'emparât de son invention et ne l'exploitât à son détriment, avant qu'un brevet ne lui en assurât la propriété? Pourquoi l'invénteur d'un nouveau remède chercherait-il à le soustraire à des décompositions chimiques, s'il croyait à l'inefficacité de l'analyse, pour en faire découvrir les principes élémentaires, et pour fournir les moyens de la recomposer? On sait combien les Anglais sont jaloux de la possession exclusive de leurs moyens de perfectionnement dans la confection de leurs produits industriels, et par quelles précautions ils cherchent à prévenir l'exportation de leurs procédés à l'étranger.

L'observation analytique, considérée comme moyen de connaître distinctement les choses, est dont une opération éminemment scientifique ; pourvu toutefois qu'elle ait pour but une synthèse. Car si l'esprit séparait les parties d'un objet, uniquement pour les séparer, il est évident qu'une pareille opération serait stérile. Mais quand j'analyse une pensée, je n'en distingue les éléments que pour mieux m'en rendre compte, et quand j'analyse un discours, je ne cherche à en démêler les détails, que pour en mieux concevoir l'ensemble.

Ainsi, encore, quand je suis en présence d'une exposition de tableaux, et qu'il s'agit pour moi de porter un jugement sur chacun d'eux, ce n'est assurément pas le premier coup-

l'œil qui me donnera l'idée exacte de son mérite. Qu'est-ce que je vois à la première vue? Une toile peinte et des étendues de couleurs plus ou moins brillantes, c'est-à-dire, que je vois tout, et que je ne distingue rien. Mais si je veux prononcer comme juge, j'en ferai l'objet d'une étude patiente et minutieuse. La synthèse primitive, c'est le sujet du tableau qui m'est donné par le livret, puis la perception du tableau lui-même vu en masse, c'est-à-dire confusément. Mais le flambeau de l'analyse va porter la lumière au milieu de ces ténèbres. Et d'abord une première division me donnera autant de parties qu'il y a de groupes ou de personnages principaux. Chaque groupe et chaque personnage sera lui-même l'objet d'une analyse particulière. Je l'étudierai en détail, afin de m'assurer si tous les éléments qui le composent sont en parfait rapport les uns avec les autres, et si de leur concert résultent ces proportions harmonieuses dont la poétique de l'art me donne le modèle? Quand j'aurai fait la même opération sur chaque partie du tableau, quand j'aurai examiné chaque personnage isolément et en lui-même, puis dans ses rapports avec le groupe au milieu duquel il est mis en scène, je m'élèverai successivement de ces synthèses partielles à une synthèse définitive, qui me donnera alors l'idée claire et distincte du tableau; et, comparant l'exécution avec le sujet que le peintre avait à représenter, je pourrai dire avec connaissance de cause si l'artiste a rempli son programme, et si les formes, les attitudes, les gestes, les mouvements de physionomie, ainsi que tous les détails accessoires qui se rattachent à l'action, expriment fidèlement les passions, les sentiments, les pensées, ou rappellent exactement les faits, les lieux et les circonstances dont il a voulu nous offrir la représentation symbolique.

Eh, non! me dira-t-on; ce n'est pas ainsi que procèdent l'artiste et le connaisseur. Voyez l'ensemble, attachez-vous à l'ensemble, et ne vous perdez pas dans les détails! Sans doute, c'est sur l'ensemble que doit porter mon jugement. Mais encore une fois, puis-je voir l'ensemble, sans connaître les détails? Puis-je avoir l'idée claire d'un objet, sans savoir de quoi cet objet se compose? Toute totalité suppose une pluralité de

parties. C'est donc par ses parties que je connais un tout. Quoi qu'on fasse, il faut toujours en revenir à ce principe, que tout acte d'attention est simple, et que tout objet matériel est composé. Portez donc d'abord votre attention sur les composants, afin que, les connaissant en eux-mêmes et dans leurs rapports respectifs, vous puissiez concevoir distinctement la totalité qui résulte de leur réunion et de leur concours. Les personnes qui font cette objection contre la nécessité de l'analyse, sont évidemment la dupe d'une illusion qui tient à l'habitude. Les artistes auxquels un long exercice a rendu familière une observation prompte et rapide, finissent par croire qu'ils n'ont plus besoin de décomposer les objets, et qu'il leur suffit d'un premier coup-d'œil pour en avoir une connaissance complète. Parce qu'il ne leur faut qu'un instant pour analyser un tableau qui exige un long examen de celui qui n'a pas la même habitude, ils ne se rendent plus compte de cette opération, et la nient, parce qu'ils cessent, pour ainsi dire, d'en avoir conscience.

Cette erreur a cependant été de nos jours érigée en système, et aujourd'hui presque toutes les méthodes nouvelles sont fondées sur la substitution de la synthèse à l'analyse. Sou prétexte d'éviter aux enfants une fatigue et une perte de temps inutile, les inventeurs de ces méthodes prétendent leur enseigner la lecture, non plus comme autrefois, en les conduisant de l'étude des lettres de l'alphabet à celle des syllabes, et de celle des syllabes à celle des mots, mais en leur présentant les mots eux-mêmes sous leur forme synthétique, et sans leur en faire connaître la constitution intime. La plus simple réflexion suffit pour apercevoir l'absurdité de cette méthode. Et d'abord c'est imposer aux enfants un travail de mémoire qui augmente la difficulté, au lieu de la diminuer. Car pour qu'ils sachent lire, il faut qu'ils apprennent la forme de tous les mots, ou à peu près, qui composent le vocabulaire d'une langue, et le procédé que l'on emploie pour y parvenir ne fait que compliquer encore le travail, puisque c'est par une série indéfinie d'associations de mots et d'images sensibles, que l'on prétend faire entrer les premiers dans la mémoire. A la vérité, on croit se tirer d'embarras, en choisissant un cer-

tain nombre de mots caractéristiques que l'on considère comme les représentants de tous les autres, et en se servant de l'analogie pour conduire les enfants qu'on enseigne, de ces mots en quelque sorte génériques à tous ceux qui ont avec ceux-ci quelques traits de ressemblance. Mais je demande si un pareil système ne doit pas jeter inévitablement la confusion dans ces jeunes esprits, et les mettre dans l'impossibilité de se rendre compte jamais des principes de la grammaire et de l'orthographe. Comment veut-on que les enfants acquièrent la notion des règles du langage, lorsque les mots ne sont pour eux que des figures, que des images, dont ils ignorent les éléments? Enfin, lorsque par cette méthode les enfants ont appris à lire le français, il leur faut un nouvel enseignement pour apprendre à lire le latin, l'espagnol ou l'anglais.

Voyons maintenant si le procédé analytique présente les mêmes inconvénients. L'enfant qui a le moins de mémoire a bientôt appris les vingt-quatre lettres de l'alphabet, et pour un enfant intelligent, c'est l'affaire de trois ou quatre jours. Une fois que ces vingt-quatre signes primitifs lui sont devenus familiers, qu'il sait les distinguer, les reconnaître et les nommer, rien de plus facile encore, avec un peu d'application de sa part, de patience et de suite de la part du maître, que de les lui faire assembler deux à deux, trois à trois. Or, le nombre des combinaisons de lettres ou des syllabes composantes est limité dans toutes les langues. Ces combinaisons principales sont données dans tous les abécédaires, et cela se réduit à quelques pages. Au moyen de ce petit nombre de synthèses partielles, que la mémoire si prompte des enfants a bientôt retenues, non-seulement l'enfant peut assembler tous les mots de sa langue, mais encore tous les mots de toutes les langues connues, pourvu toutefois que les caractères soient les mêmes, et sauf encore les difficultés que présentent certaines prononciations étrangères. Ainsi la méthode la plus rationnelle, la plus conforme à la marche naturelle de l'esprit humain, est en même temps la plus abrégée, la plus facile, la plus favorable à l'enseignement des principes de la grammaire, de l'orthographe et du langage, parce qu'elle est la seule qui, en

apprenant à lire les mots, en fait connaître la composition élémentaire.

Examinons maintenant s'il est vrai que l'analyse ne soit applicable qu'à des sujets limités, comme le prétend M. Buchez, et si sa valeur est absolument nulle dans les questions scientifiques. Prenons pour exemple le problème de la cause des marées, et cherchons à constater ce que l'observation et l'analyse peuvent nous apprendre sur la loi qui préside au flux et reflux de la mer. De l'aveu de M. Buchez, « l'étude de ce phénomène nous apprendra que le flux et le reflux varient quant aux heures, quant à la durée, quant à la force; que la mer s'élève très-haut sur certaines côtes, moins, presque pas, ou point du tout, sur certaines autres; que la basse et la haute mer ont telle durée, etc. En donnant à nos études tout le temps et toute l'attention nécessaires, nous parviendrons peut-être à dresser des tables exactes; mais sur la cause, ajoute l'auteur, nous ne saurons rien. Pour la trouver en effet, il a fallu penser à établir un rapport entre ce phénomène et plusieurs autres qui en sont prodigieusement éloignés. Il a fallu établir un rapport entre ces tables et celles des situations de la lune et du soleil. Or, cette opération n'est point une opération d'analyse, c'est tout autre chose. »

Il est très-vrai que l'analyse physique ne peut nous donner directement la cause du phénomène des marées, et nous sommes à cet égard de l'avis de M. Buchez. Qu'on décompose comme on voudra ce phénomène, il est impossible de faire sortir de cette décomposition autre chose que des éléments qui serviront bien à le faire connaître en lui-même, mais qui ne l'expliqueront pas scientifiquement. Mais d'abord qui a suggéré l'idée de chercher la cause des marées, si ce n'est l'observation même du phénomène, et la connaissance de ce qu'il a de régulier et de périodique? L'analyse de ce phénomène et de toutes les particularités qui l'accompagnent a donc eu au moins cela d'utile, qu'elle a vivement excité la curiosité des hommes, et qu'elle les a portés à vouloir s'en rendre compte. En second lieu, c'est une règle imposée à celui qui observe de ne pas borner son analyse au fait lui-même, mais à tenir compte de toutes les circonstances dans lesquelles il se pro-

duit. Ces circonstances font partie du fait, puisque nul phénomène n'a lieu hors du temps et de l'espace. Et si c'est un phénomène très-étendu, à plus forte raison l'analyse doit-elle considérer le temps et le lieu où il se passe, sinon comme un de ses éléments, au moins comme pouvant être une de ses conditions essentielles. Bien plus, celui qui observe dans le but d'expliquer les faits qu'il étudie, renferme rarement son analyse dans les limites de l'objet où ils se passent. Il cherche si dans le temps et dans l'espace d'autres phénomènes ne peuvent pas se trouver en rapport de simultanéité avec ceux qu'il examine; et c'est la difficulté même d'assigner une cause à ces derniers qui l'oblige à faire des excursions au dehors, et à essayer de lier ceux-ci avec d'autres, par des rapprochements dont l'observation même est encore l'occasion. Car je crois qu'il y a eu dans le monde bien peu de découvertes dues entièrement au hasard ou au seul travail de la réflexion agissant sur la pensée. Or, si l'observateur remarque parmi les phénomènes qui concourent avec celui dont il cherche la cause, un ou plusieurs faits avec lesquels celui-ci soutient un rapport constant de simultanéité, n'est-il pas naturel d'inférer de là que peut-être il existe un lien de dépendance et de coordination entre eux? Ici, sans doute, l'analyse ne donne pas le rapport des phénomènes, puisque ce rapport ne peut être saisi par les sens; mais on conviendra du moins que l'observation a mis l'esprit sur la voie, et que sans elle on ne saurait dire comment l'idée de ce rapport aurait pu lui venir. Que d'ailleurs on ait eu besoin, pour lier le flux et reflux de la mer à sa cause, de savoir 1° que les marées sont un effet de l'ordre brut, 2° que dans l'ordre brut, il y a toujours rapport d'effet à cause ou de cause à effet, c'est ce qui est évident. Chercher l'explication des phénomènes naturels, c'est en chercher la cause; c'est donc les considérer comme effets; c'est supposer par cela même que l'univers est un ensemble de parties liées les unes aux autres par une admirable harmonie de rapports; et il y a long-temps que l'homme a compris l'ordre et l'harmonie du monde. Les philosophes païens ont écrit là-dessus des pages qui prouvent qu'ils étaient loin de croire que la mer, non plus que le soleil et la lune, fussent *animés*; l'idée de cet ordre et de cette har-

monie leur a été suggérée par la raison, en présence même du spectacle de la nature. Cette idée n'est donc pas une idée *à priori*, mais une idée acquise à la suite d'observations et d'analyses plus ou moins attentives, plus ou moins exactes. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler que comme Descartes, Archimède demandait un point d'appui pour soulever le monde.

Mais suivons le développement de la pensée de M. Buchez, et voyons si les conséquences sont légitimement déduites des faits qu'il expose. Descartes partant de l'hypothèse que Dieu n'a mis dans le monde que des forces mécaniques, cherche à en faire l'application au flux et au reflux de la mer. « Il possédait, dit M. Buchez, une analyse approximative du phénomène des marées, il en possédait une autre approximative des phénomènes lunaires. Après un grand nombre de comparaisons qui lui étaient toutes inspirées par la certitude de l'existence du rapport mécanique d'effet à cause avec les tables qui lui représentaient l'analyse d'une multitude de phénomènes généraux, comme ceux des vents, des mouvements du soleil, de la terre, etc., il arrive à trouver que le rapport le plus exact est avec les tables lunaires, et il émet cette hypothèse que la lune pèse sur la mer, et cause ses mouvements. Nous remarquerons que ce raisonnement même eût été impossible, s'il n'avait eu antérieurement la connaissance des mouvements astronomiques. Néanmoins jusque là il n'a encore qu'une l'hypothèse. Il faut la vérifier, et comment la vérifiera-t-on ? C'est par l'analyse des rapports entre les situations de la lune, et les mouvements des marées ; et que trouve-t-on ? C'est que ces rapports ne sont qu'approximativement exacts. On en conclut donc que l'hypothèse de Descartes est insuffisante. En effet, avant d'acquérir une théorie rigoureuse de la cause des marées, il a fallu la découverte de Newton sur la formule de la gravitation, et c'est par l'application de cette formule, c'est-à-dire, en descendant d'une généralité sur un détail, c'est-à-dire en procédant par le mode synthétique, qu'on a acquis la théorie actuelle. »

Concluerons-nous de ce passage que l'analyse ne sert à rien dans les découvertes de la science? La conséquence contraire ne ressort-elle pas des faits que présente M. Buchez ? C'est

par l'analyse que Descartes calcule le mouvement des marées; c'est par l'analyse qu'on dresse les tables lunaires et que l'on calcule les mouvements de la terre et du soleil; c'est par une comparaison analytique qu'on s'assure que les rapports entre les situations de la lune et les mouvements des marées ne sont qu'approximativement exacts ; enfin c'est par le calcul, c'est-à-dire encore par l'analyse, qu'on parvient à établir la formule de la gravitation au moyen de laquelle l'hypothèse de Descartes est rectifiée. Mais s'il en est ainsi, l'analyse n'a donc pas été chose inutile dans la solution du problème dont il s'agit, puisqu'on est obligé de s'appuyer sans cesse sur les données qu'elle fournit. Supposons, en effet, qu'on n'eût encore analysé ni le mouvement des marées, ni les mouvements de la lune, de la terre et du soleil, ni le mouvement d'accélération des corps qui tombent et la direction de ce mouvement vers le centre de la terre, non-seulement toute hypothèse sur la cause du flux et du reflux de la mer eût été impossible, mais la physique, l'astronomie, etc., seraient encore à créer; non pas, je le répète, que l'analyse puisse résoudre directement et par elle-même les questions de la science, et qu'il ne faille recourir à un procédé supérieur de la raison, pour rapprocher les phénomènes par les rapports qui les unissent, et pour atteindre les causes sous les voiles dont elles s'enveloppent; mais parce que les faits qu'elle constate, et les observations qui en résultent sont la base première et fondamentale de toute combinaison rationnelle, et de toute conception scientifique.

Au reste il est très-vrai que l'analyse est d'un emploi difficile dans les questions très-complexes, c'est-à-dire dans celles qui embrassent plusieurs ordres de phénomènes très-éloignés les uns des autres, et qu'elle s'applique surtout aux objets limités, tels que ceux dont s'occupe la botanique, l'histoire naturelle, etc.. Car là tout est, pour ainsi dire, objet de décomposition et d'analyse; aussi ces sciences se bornent-elles presque à observer et à décrire. Saisir des formes, déterminer des caractères, étudier des fonctions, décrire des organes, distinguer des qualités, constater des phénomènes jusque là inaperçus, enfin prendre note de toutes les particularités qui constituent les individus, les espèces et les genres, telle est la tâche que

s'impose le naturaliste et qu'il ne peut remplir qu'au moyen d'une attention minutieuse portée sur les plus petits détails. Ce n'est pas toutefois qu'un travail de raison et de logique ne soit encore ici nécessaire pour rapporter à leurs lois propres les faits fournis par l'observation ; mais c'est un travail ultérieur, dont le succès est entièrement subordonné à la description et à la classification des êtres qu'on étudie. Ici la théorie scientifique emprunte toute sa valeur à l'exactitude de l'observation et à la vérité des aperçus.

« C'est surtout en chimie, dit M. Buchez, que les mots d'analyse et de synthèse ont reçu l'acception la plus arrêtée et sans contredit la plus exacte. Dans cette science, en effet, l'analyse s'entend rigoureusement de la décomposition d'un corps et de la réduction de ce corps en parties élémentaires, comme la synthèse s'entend de la recomposition de ce corps. Ainsi, que l'eau soit prise pour exemple ; l'analyse de celle-ci consiste à en séparer les éléments composants, l'oxigène et l'hydrogène ; la synthèse consiste à les réunir. Enfin l'axiôme, que l'analyse et la synthèse sont deux modes co-relatifs d'une même méthode et servent de preuve l'une à l'égard de l'autre, est accepté en toute rigueur en chimie. Il est admis dans cette science que l'analyse n'offre de certitude qu'autant qu'elle a été vérifiée par la synthèse.

» Il n'est point difficile de dire pourquoi ces deux méthodes ont conservé un sens si clair en chimie, c'est le fait de la science elle-même. En effet, les questions qui y sont présentées sont parfaitement limitées par elles-mêmes; ce sont des sels, des acides, des oxides, qui ne peuvent être confondus les uns avec les autres. Il n'en est pas ainsi en philosophie, où il est souvent aussi difficile de poser la question que de la résoudre.

» Au reste, ajoute M. Buchez, il est remarquable que les chimistes décrivent souvent sous le nom d'analyse un procédé qui dans la pratique est semblable à celui que les logiciens appellent synthèse, et réciproquement. Ainsi quand un chimiste procède à une décomposition, il commence par étudier les propriétés générales du corps qui lui est soumis ; en conséquence de cet examen, il fait une hypothèse sur les principes qui composent ce corps ; puis il cherche à le diviser en descen-

dant successivement des combinaisons les plus élevées aux combinaisons les plus simples, jusqu'aux éléments. Ainsi soit un sel; le chimiste séparera d'abord l'acide de l'oxide; pui il étudiera séparément l'oxide et l'acide pour en connaître les éléments.

» C'est assez exactement ce qu'on nomme ailleurs procéder synthétiquement. Au contraire, dans la synthèse, la chimie prend chaque partie, l'une après l'autre, pour en recomposer le tout, ainsi elle commence par refaire l'acide et l'oxide, puis elle les réunit pour en former le sel. N'est-ce pas encore assez exactement ce que dans le reste de la philosophie on appelle analyse? »

Cette contradiction dans les mots nous paraît beaucoup moins provenir d'une incertitude réelle sur la véritable nature et sur la fonction propre de ces deux méthodes, que de l'incertitude sur le degré d'importance qu'on doit assigner à chacune de ces opérations, lorsqu'elles se trouvent réunies dans un même travail intellectuel. Ainsi, pour ne pas sortir de l'exemple cité, il est évident que dans le premier cas l'opération doit recevoir le nom d'analyse, parce qu'elle consiste réellement à décomposer, et qu'elle a pour but de reconnaître par cette décomposition les éléments d'un objet; et que dans le second elle doit recevoir le nom de synthèse, parce qu'elle consiste réellement à réunir ce qui est séparé, et qu'elle a pour but de recomposer le corps avec les éléments qui sont donnés: et quiconque fera la moindre attention au résultat final de l'opération, ne donnera pas à ces deux procédés un autre nom que celui qu'ils ont reçu des chimistes.

Pourquoi donc se trouvent-ils en désaccord avec les logiciens, quant à la manière de les désigner? Est-ce parce que ceux-ci les confondraient l'un avec l'autre, appelant synthèse ce que les chimistes appellent analyse, et analyse ce que les chimistes appellent synthèse? Nullement. Il n'y a pas à se tromper sur l'acception de ces deux mots, et sur la nature des actes qu'ils représentent. Mais quand une opération logique est complexe, on peut l'envisager sous deux points de vue, et considérer plus particulièrement, soit le point d'où l'on part, soit le but que l'on se propose. Commence-t-on par une décomposition, pour aboutir à une composition, l'ensemble de

l'opération, quoique réunissant les deux procédés, prendra le nom d'analyse, si l'on ne considère que son point de départ, et celui de synthèse, si l'on a plutôt égard au but que l'on s'est proposé. Le point de départ est-il au contraire une synthèse, c'est-à-dire, ou un corps qu'il s'agit de réduire à ses éléments, ou un principe général dont il s'agit de faire l'application, l'opération prendra encore le nom de synthèse ou d'analyse, selon que l'on regardera comme principal l'acte ou le fait par lequel on débute, ou celui par lequel on termine l'opération. Ainsi, l'on dit de l'*induction*, qu'elle est un *moyen de synthèse*, parce qu'elle tend à généraliser des faits particuliers, à les ramener à l'unité de cause ou de principe; et de la *déduction*, qu'elle est un *moyen d'analyse*, parce qu'elle tend à particulariser une vérité générale, et à descendre du genre à l'espèce, et de l'espèce à l'individu; quoique la *première* s'appuie sur une *analyse antérieure*, et la seconde sur une *synthèse*. De même, on appellera la *méthode d'induction*, *méthode analytique*, et la *méthode de déduction*, *méthode synthétique*, si l'on considère comme circonstances principales, l'*analyse* des faits individuels qui précède nécessairement toute *induction*, et la *position du principe* ou de l'hypothèse, qui précède nécessairement toute *particularisation* ou toute *proposition déduite*. C'est ce qu'ont fait beaucoup de logiciens. Comme l'induction n'a de valeur que par l'analyse, puisqu'elle en est l'antécédent indispensable et le moyen de vérification, et comme dans le syllogisme, la conséquence ne vaut que ce que vaut le principe d'où l'on part, ils ont cru que ce qu'il y avait d'essentiel devait être prépondérant dans le choix des appellations par lesquelles on désignerait les deux procédés.

Toutefois, nous croyons qu'il est plus rationnel de considérer le but de l'opération que son point de départ, dans le choix du nom qu'il convient de lui appliquer, tout en reconnaissant d'ailleurs l'importance des moyens qu'on emploie pour parvenir à la fin qu'on se propose. *L'analyse et la synthèse sont deux procédés actifs, maniés par une activité et avec une volonté. On ne fait point, comme l'a dit Condillac, de l'analyse naturellement et sans s'en apercevoir.* On en fait avec un dessein, avec une intention, c'est-à-dire avec

la conception du but que l'on veut atteindre. C'est donc cette intention, c'est ce but qui doit marquer l'opération de son véritable caractère. C'est ce que M. Buchez établit avec autant de netteté que de précision dans le passage suivant :

« Lorsque l'on a pour but de décomposer un objet ou une question, quel que soit le moyen que l'on emploie pour opérer cette décomposition, l'on fait de l'analyse : c'est ce but qui la constitue uniquement. Car les moyens de décomposition varient selon le sujet dont on s'occupe, et même selon la connaissance que l'on en a d'avance. Il est une seule condition qui est commune à tous les cas, et sans laquelle nulle opération n'est possible ; c'est que la question ou l'objet dont on va s'occuper soit très-nettement limité. Ce premier point acquis, le mode de décomposition sera en rapport avec le sujet ; tantôt il suffira de réduire l'objet en parties : il en est ainsi le plus souvent, lorsqu'on fait de l'anatomie descriptive ; tantôt il faudra pour arriver au détail, examiner en quelque sorte couches par couches, assises par assises, le sujet en question : c'est ce que l'on fait lorsqu'on décompose, soit un corps chimique, soit une proposition. Dans ces deux manières, le but est le même, bien que les procédés diffèrent sous quelques rapports ; et l'identité de but constitue l'identité de méthode ; on veut toujours décomposer, on fait donc de l'analyse.

» La synthèse est une opération contraire, non pas seulement parce qu'elle a pour fin de recomposer, mais parce que le but qu'elle se propose d'atteindre est toujours connu, défini avant que l'opération ne commence. Il y a occasion de synthèse seulement lorsque l'on possède nettement le point ou le sujet que l'on se propose d'atteindre. Ainsi, supposons que nous voulions recomposer un sel quelconque ; l'idée de ce sel sera le but que nous nous proposons de réaliser. Supposons, au contraire, que nous voulions prouver une proposition quelconque, la démonstration de cette proposition sera le but que nous nous proposons d'atteindre. Or, dans les deux cas, bien que la fin soit logiquement pareille, nous nous trouverons obligés de recourir à des procédés dissemblables. Ainsi, dans le premier cas, nous procéderons du bas en haut, du simple au composé ; nous choisirons les éléments nécessaires pour

composer séparément une base et un acide, puis nous mettrons en combinaison cette base et cet acide. Dans le second cas, au contraire, nous pourrons procéder du composé au simple, poser cette proposition la première, puis en prouver successivement les parties en descendant des générales aux particulières. C'est parce que ce mode est l'un des procédés de la synthèse, que l'on professe que la synthèse est la méthode d'exposition ou d'enseignement par excellence : nous devons dire cependant que le mode de procéder du simple au composé est le système de synthèse le plus usité dans les sciences. »

Nous dirons donc, pour nous résumer, que toute composition, agrégation ou juxta-position de parties est une synthèse, que toute séparation des éléments qui constituent un objet est une analyse.

Ainsi, en mathématiques, l'addition et la multiplication sont des synthèses, la soustraction et la division sont des analyses.

En géométrie, on ne connaît les figures que par la décomposition de l'étendue en ses trois dimensions. La circonférence est une synthèse dont on n'a l'idée exacte que par sa division en trois cent soixante angles d'un degré chacun.

En chimie, on ne peut connaître la composition des corps que par leur décomposition, c'est-à-dire par l'analyse.

En physique, on n'acquiert l'idée des corps qu'en faisant abstraction de chacune de leurs propriétés générales.

En botanique, on ne connaît bien une plante qu'après l'avoir observée analytiquement.

L'histoire d'un peuple n'est que l'analyse de son existence politique faite sur tous les points de sa durée.

En psychologie, la pensée est une synthèse dont l'analyse cherche les éléments et les lois d'association, de même qu'en grammaire le discours est un ensemble qu'on décompose, pour en avoir les parties constituantes, ainsi que les rapports qui lient celles-ci entre elles.

D'où il suit que l'esprit humain, en présence de la nature, n'est, pour ainsi dire, occupé qu'à décomposer et à recomposer; et la science n'existe qu'à cette condition. D'où il suit encore que l'analyse et la synthèse sont deux procédés inséparables, et que l'une suppose l'autre nécessairement, tantôt

subordonnée, tantôt dominante, tantôt occupant le premier rang, tantôt ne remplissant qu'un rôle secondaire, selon la fin que l'on se propose.

Le bon emploi de ces deux procédés est soumis à certaines règles qu'il ne faut point perdre de vue. « L'écueil de l'analyse, dit M. Gérusez, est de se perdre dans les infiniment petits, ou de s'arrêter à des divisions trop générales. Dans le second cas, elle n'éclaire pas assez l'esprit; dans le premier cas, elle le dissipe : il faut donc qu'elle se contienne dans une juste limite.

» L'écueil de la synthèse, c'est la précipitation. La curiosité de l'esprit et son avidité le portent naturellement à entreprendre l'explication des faits qu'il a observés, et à soumettre ceux qu'il ignore aux lois qui régissent les faits déjà connus. Cette disposition est la source des faux systèmes qui ont jeté la confusion dans la philosophie et qui feraient désespérer de l'avenir de la science. »

« L'analyse demande de la constance et de longs efforts; l'esprit s'y refuse souvent; la synthèse au contraire a des attraits irrésistibles; comme elle présente dans des formules faciles à saisir la loi de tous les faits, qu'elle les domine et les supplée au besoin, elle donne à l'esprit, par les lumières qu'elle répand, une haute idée de ses forces et par conséquent un sentiment de plaisir qui l'enivre. Il faut donc sur ce point recommander la prudence, et donner un frein à l'instinct qui nous pousse à généraliser, tandis que les difficultés et les ennuis de l'analyse appellent plutôt l'éperon que la bride. »

Les logiciens donnent aussi quelques règles particulièrement applicables à la division, qui n'est que l'instrument de l'analyse. Quand on divise la *compréhension* d'un objet, comme quand on divise la terre en contrées, un royaume en provinces, une ville en quartiers, etc., la seule règle est de faire des dénombrements exacts. Quand c'est l'*étendue* de l'objet que l'on divise, comme lorsque divisant l'idée d'homme, on l'étend à tous les êtres auxquels on peut l'appliquer, la règle est que la division soit entière, c'est-à-dire qu'elle comprenne toute l'étendue du terme que l'on divise. Ainsi, on diviserait mal l'idée d'homme, s on n'y comprenait que les

blancs et les noirs, parce qu'en dehors de ces deux races, il y en a plusieurs autres auxquelles l'idée d'homme s'applique au même titre. On diviserait mal l'idée d'*être*, si on n'y comprenait que les corps, soit inorganiques, soit organisés, soit vivants, parce que cette idée embrasse dans sa généralité et les êtres matériels et les êtres spirituels. Il en serait de même de celle d'*Européen*, si on ne l'étendait qu'aux Français, aux Espagnols, aux Italiens et aux Allemands.

« La division, dit M. Gérusez, doit encore être distincte et opposée ; de telle sorte qu'un membre ne puisse rentrer dans l'autre. Ainsi, on divise bien le nombre en pair et impair, les jugements en vrais et faux ; mais on diviserait mal le nombre en pair, impair et carré, et les jugements en faux, vrais et probables, car le carré rentre dans le pair, et le jugement probable est vrai ou faux. La plupart des faux raisonnements ont pour bases de fausses divisions : c'est assez dire combien il importe de bien diviser. »

Il nous reste à décrire une dernière opération que nous ne saurions séparer des trois autres, parce qu'elle leur est intimement unie. Elle consiste à s'emparer de chacun des éléments fournis par la décomposition, à le tirer à part, à l'isoler des autres, pour en faire l'objet d'un examen particulier. Mais il y a deux espèces d'abstractions : il y en a une naturelle, et qui s'accomplit indépendamment de la volonté; c'est celle qui se fait comme d'elle-même par le moyen des sens : les sens, comme nous l'avons déjà remarqué, sont un instrument naturel d'analyse; chacun d'eux nous donne la notion isolée de celle des qualités de l'objet avec laquelle la nature l'a mis en rapport. Ainsi, lorsque la connaissance d'un corps nous est transmise par les sens, le toucher nous fait percevoir la solidité, la vue, la couleur, le goût, la saveur, l'odorat, l'odeur. La raison nous fait voir ces diverses qualités réunies dans un même sujet. Mais l'esprit qui ne peut se mettre en relation avec les choses du dehors que par le moyen des sens externes, les perçoit d'abord comme les sens les lui donnent, c'est-à-dire une à une, selon que tel ou tel organe est affecté.

Mais il est une abstraction volontaire : c'est celle par laquelle l'esprit, désirant connaître distinctement un objet, le

décompose et considère isolément chacune de ses qualités ou chacune de ses parties, en faisant abstraction de toutes les autres. Il peut, par exemple, détacher d'un corps qu'il observe, l'étendue, la figure, la couleur, la densité, la pesanteur, sans faire attention aux autres attributs de la même substance. L'abstraction est ici une véritable opération par laquelle l'esprit, pour venir en aide à la mémoire et donner une base aux combinaisons de la raison, individualise les qualités qu'elle a isolées de la substance, et leur prête une existence propre et indépendante, existence qui n'est pas celle du *moi*, comme le prétend M. Gérusez, puisqu'on ne pourrait nier la réalité de l'attribut sans nier la substance même qu'il manifeste, mais qui, en tant que conçue comme séparée du sujet qui la supporte, n'est qu'une fiction de l'entendement.

L'abstraction isole les phénomènes internes, comme elle isole les phénomènes sensibles. La conscience remplit dans le monde psychologique l'office que remplissent les sens dans le monde physique. Elle saisit un à un les modes de l'esprit, comme ceux-ci saisissent une à une les modalités de la matière. Elle sépare du *moi* les sentiments, les idées, les volitions; elle les tient isolément sous le regard de l'âme, pour les examiner, les distinguer, les caractériser; elle leur attribue ainsi une existence propre. Mais remarquons bien qu'il n'en est plus des faits psychologiques comme des faits extérieurs; les phénomènes de conscience sont bien réellement identiques au *moi*, en ce sens que ce que nous appelons sentiment, désir, joie, tristesse, amour, idée, volition, liberté, n'est pas autre chose que le moi manifestant son existence sous des formes diverses, c'est-à-dire modifié ou se modifiant lui-même d'une certaine manière.

Sans cette faculté d'abstraire, l'esprit n'aurait que des perceptions vagues et confuses. Si l'objet n'était pas réduit à ses éléments les plus simples, si le regard de l'esprit ne se concentrait pas sur chacun d'eux, pour faire rejaillir sur l'ensemble la lumière qui éclaire successivement les parties, la perception resterait à cet état de synthèse primitive dont l'observation a précisément pour but de démêler le cahos. L'abstraction est donc le complément de l'analyse; celle-ci ne divise et ne

décompose que pour donner matière à une série d'actes d'attention égale en nombre à celui des parties qui composent l'objet. L'analyse fournit les matériaux, l'abstraction s'en empare et les contrôle, de même que dans la démolition d'un édifice qu'on veut reconstruire sur le même modèle, il y a des ouvriers dont la seule fonction est de démolir, tandis que d'autres sont chargés d'examiner chaque pierre, de la distinguer par un numéro et de lui assigner sa place dans la nouvelle construction. Ainsi l'analyse n'a de valeur que celle qu'elle emprunte à l'abstraction ; stérile et sans but, si celle-ci ne vient pas reconnaître tous ces débris épars et les marquer de son sceau ; source féconde de connaissances, quand l'abstraction ramassant après elle toute cette poussière que le vent disperserait, en recueille avec soin les atômes pour les confier plus tard à la synthèse, et préparer de cette manière la recomposition de l'objet. Qu'est-ce que la science en effet, si ce n'est le résultat d'une suite d'abstractions qui permettent au pyschologue de considérer la pensée sous ses différents aspects, de distinguer la sensibilité de l'intelligence, et l'intelligence de la volonté, l'action de la passion et l'unité de la substance de la multiplicité de ses modes, les corps de l'espace qui les renferme, et les effets de la cause qui les produit ; aux physiciens, d'étudier isolément les propriétés de la matière, et les forces de la nature, les phénomènes passagers que l'observation constate, et les lois invariables qui les régissent ; aux géomètres, de discerner les trois dimensions de l'étendue, et dans le cercle la circonférence, le diamètre et le rayon ; aux mathématiciens de suivre le nombre dans ses combinaisons infinies et de ramener le calcul des quantités à certaines règles fixes, à certaines opérations distinctes. Or, n'est-ce pas en cela précisément que consistent les progrès de l'esprit humain ? N'est-ce pas parce qu'il est parvenu à diriger le flambeau de l'analyse et de l'abstraction sur les diverses parties du vaste ensemble de l'univers, qu'il a pu s'élever à la connaissance au moins imparfaite de l'ordre sublime qui existe entre elles ?

Qu'est-ce que le monde sensible aux yeux de l'ignorant ? une vision sans bornes où l'œil se perd, parce que l'œil ne discerne rien, un labyrinthe obscur où aucun fil conducteur

n'est donné pour en suivre et en reconnaître les mystérieux détours. Qu'est-ce que le monde pour la science, j'entends pour la véritable science ? C'est un ensemble admirablement combiné de fonctions et de buts, de phénomènes et de lois, d'effets et de causes, dans lequel chaque chose a son nom, sa place, ses relations, sa fin, ses conditions d'existence, où le visible s'explique par l'invisible, le particulier par le général, le contingent par le nécessaire, et où la prévoyance peut d'autant plus sûrement appliquer ses calculs anticipés, que l'observation a plus profondément analysé la nature, pénétré dans le secret de ses opérations, discerné les êtres, étudié leurs actions et réactions mutuelles, et déterminé les rapports de différence, d'analogie, de succession, d'antériorité, de dépendance, de coordination et de causalité qui existent entre eux. Le regard de l'homme doit être de la même nature que son intelligence, fini et limité comme elle, et sa science ne peut être qu'une série progressive d'abstractions partielles et de connaissances acquises une à une. Le regard seul de Dieu est une synthèse infinie qui embrasse dans son immensité et par un seul acte éternel comme lui, tous les êtres, toutes leurs qualités, tous leurs rapports, en un mot, toutes les vérités, ainsi que la liaison, l'enchaînement et l'ordre qui les unissent.

Mais si l'abstraction est le fondement de la science, puisque toutes nos idées, ainsi que tous les mots qui les expriment, sont le produit de l'abstraction, puisque sans elle il n'y aurait ni raisonnement, ni connaissances possibles, elle est aussi la source d'une infinité d'erreurs. C'est l'abus de l'abstraction qui a conduit l'esprit humain à créer une foule d'existences qui n'ont d'autre réalité que celle qu'il prête à ses conceptions. « L'abstraction, dit M. Bautain, agit en sens inverse de la nature ; elle tend à diviser ce qui est uni dans la réalité, et elle suppose séparés des termes qui ne peuvent subsister que par leur liaison. La vie ne s'entretient que par la communication ; et l'observation s'efforce sans cesse de la rompre, pour donner à l'esprit la facilité de voir les objets en détail et plus distinctement. Elle opère sur les choses de l'esprit, comme l'anatomie sur les corps ; elle dissèque, divise, décompose, et par conséquent elle suppose la mort ou elle tue. C'est ce qui

arrive quand on pousse l'abstraction trop loin, et qu'on veut l'appliquer à tout. On ne voit plus les êtres dans leur état naturel, à leur place, avec leurs rapports vivants ; et pour mieux observer les parties et les détails, on perd la vue de l'ensemble et le sens de l'unité. Par l'observation, l'esprit se met souvent dans une position fausse et qui ne vaut que pour lui. Il se crée un monde factice, où l'imagination, se jouant des lois de la nature, transpose les éléments, les combine suivant ses caprices et invente des formes bizarres et chimériques, comme dans les productions fantastiques de la poésie et des arts. »

Souvent même il n'a pas besoin de combiner ces éléments pour les transformer. La transformation s'opère d'elle-même par le seul fait de l'état d'isolement où les tient l'abstraction. On ne peut effectivement isoler un fait et le nommer dans son isolément, sans affirmer par cela même son existence et sans lui reconnaître par cette affirmation une sorte d'individualité propre. Et comme le langage, en lui donnant la forme substantive, admet implicitement cette individualisation, cette vivification du fait, une simple qualité, un mode, un phénomène, un rapport prennent ainsi rang parmi les êtres, et l'esprit, dupe de lui-même, finit par adorer comme des réalités subsistantes par elles-mêmes toutes ces personnifications des éléments de sa propre pensée. L'Olympe des Grecs et ses trente mille divinités, le paganisme et toutes ses extravagances n'ont pas eu d'autre cause que cette illusion qui en prêtant l'existence substantielle aux résultats de l'abstraction agissant sur les phénomènes de la nature ou sur les conceptions de l'esprit, a conduit l'homme à donner un corps, une âme à ses propres idées, à s'agenouiller devant elles et à leur dresser des autels.

La science elle-même n'est pas exempte de cette illusion. Combien d'êtres, combien d'agents, combien de causes, combien de lois n'a-t elle pas imaginés, pour rendre compte des opérations de la nature, qui n'ont pas d'autre existence que celle de l'hypothèse qui les a supposées. Rappelons seulement ici le médiateur plastique de Cudworth, les esprits animaux de l'ancienne physiologie, le fluide magnétique animal de nos charlatans modernes. La philosophie est peut-être plus que

toute autre science encore exposée à prêter l'existence et la vie aux abstractions de la pensée. Combien de fois, à force d'analyser, n'a-t-elle pas cru saisir des faits distincts, là où la nature se refuse à toute division ? Combien de systèmes sur la classification des facultés de l'âme n'ont dû leur origine qu'à la subtilité d'un esprit qui se perd dans ses décompositions, et qui prétend opérer sur l'âme comme le chimiste opère sur la matière. Si la mythologie a peuplé l'univers de dieux, la philosophie a peuplé le monde métaphysique de fantômes, parmi lesquels *l'idée* n'occupe pas le dernier rang; l'idée qui sous le nom d'espèces sensibles ou intelligibles, d'espèces impresses ou expresses a joué un si grand rôle dans l'antiquité et dans le moyen-âge; l'idée à laquelle l'école écossaise a livré un si rude combat, et qui, malgré les efforts qu'on a faits de nos jours pour la déposséder de l'entité qu'elle avait si injustement usurpée, s'obstine encore, dit M. Gérusez, à se placer entre l'intelligence et la nature, comme pour les éclairer et les unir, mais en réalité pour les troubler et les détruire à son profit.

« Enfin, dit M. Bautain, la faculté d'abstraire a encore de graves inconvénients pour les esprits systématiques et pour ceux qui se passionnent aisément. Les uns et les autres sont portés à ne voir les hommes et les choses que dans un seul point de vue, y rapportant tout, n'apercevant ni les différences ni les oppositions, ou même les transformant par l'imagination en ressemblance et en identité. De là vient l'esprit exclusif ou la *partialité*, qui consiste à mettre la partie à la place du tout, ou plutôt à voir le tout dans une seule partie. Celui qui s'engoue pour un objet ne le voit plus que du côté par où il lui plaît : et tant qu'il lui plaît, il n'y trouve ni vice ni inconvénient. Au contraire, tout paraît défectueux, mauvais, haïssable, dans une chose ou une personne qu'on n'aime point. Il est rare qu'on voie les bonnes qualités d'un ennemi, ou les défauts d'un ami, et cependant amis et ennemis sont composés de bien et de mal, comme tous les hommes. Les parents reconnaissent rarement les vices de leurs enfants, et ils sont en général les moins propres à les instruire et à les diriger, malgré l'affection qu'ils leur portent, ou plutôt à cause de cette

affection toute naturelle et par cela plus ou moins aveugle. Leur esprit est sous le charme de leur amour. Il voit à travers ce prisme. Dans les choses intellectuelles et dans les relations sociales, l'abstraction portée à l'excès peut nuire à la justesse de l'esprit et pousser la volonté à l'injustice. Les partisans d'un système scientifique sont enclins à n'admettre comme vrai que ce qui rentre dans leur manière de voir; ils tendent à l'appliquer exclusivement à toutes choses, souvent au mépris de l'évidence et en dépit de la nature. C'est ce qui se voit trop souvent en médecine. Au dire de l'auteur et de ses adhérents, le nouveau système est le meilleur de tous et même le seul bon ; il fera merveille dans la pratique, s'il est bien appliqué, et ce système infaillible est bientôt remplacé par un autre, tout aussi parfait que lui, et qui ne durera pas davantage. Dans les choses politiques, les partis sont presque toujours injustes les uns envers les autres, ne voyant que du mal dans leurs adversaires, parce qu'ils appellent mal, ou tournent en mal tout ce qui est opposé à leur point de vue, à leur intérêt, à leur esprit. Ainsi l'abus des facultés les plus utiles les fait aller contre leur but, en sorte qu'elles entravent, obscurcissent et égarent la raison qu'elles devraient soutenir et fortifier. »

De la comparaison.

Lorsque nous sommes en présence de plusieurs objets matériels, nous ne pouvons pas ne pas avoir une idée au moins vague et confuse de leurs ressemblances et de leurs différences. Quelque obscure que soit la vue synthétique de l'ensemble qui les contient, il est impossible que les êtres qui font partie de cet ensemble se présentent à nous sous la notion de l'identité. Même avant de les avoir observés analytiquement, nous les discernons confusément, nous ne les confondons pas entièrement les uns avec les autres, et par cela seul qu'ils nous suggèrent l'idée de pluralité et de composition nous avons le sentiment de quelque chose qui les distingue. Ainsi, que nos yeux se portent sur un paysage, certes, même au premier coup d'œil, nous jugeons qu'il se compose d'une multitude d'objets qui se distinguent mal sans doute les uns d'avec les autres, mais qui cependant ne nous paraissent pas identiques. Nous

avons donc déjà une notion imparfaite des rapports qui existent entre eux. Par exemple, tel arbre et telle maison qui en font partie ne nous présentent pas la même apparence, et nous savons déjà que ce sont là deux éléments divers d'un même tout. Mais si nous voulons distinguer clairement ces objets, nous les comparons, c'est-à-dire que nous portons successivement notre attention de l'un à l'autre, et alors leurs ressemblances ou leurs différences se présentent nettement à notre esprit. La comparaison n'étant ainsi qu'une double observation, nous pouvons la définir l'acte de l'esprit faisant effort pour saisir avec clarté les rapports que la perception simultanée ou paraissant telle de deux ou de plusieurs objets lui avait fait soupçonner ou entrevoir.

La comparaison est une opération tout aussi indispensable que l'analyse. Je dis plus : point de comparaison possible sans analyse préalable des deux objets à comparer. Car s'il est vrai qu'un objet ne peut être connu clairement que par la séparation de ses parties et l'examen attentif de chacune d'elles, le rapport de cet objet avec un autre ne pourra être bien saisi, qu'autant que la même opération aura été faite sur ce dernier. Cela vient de ce que nous ne comparons deux choses que dans les qualités qui leur appartiennent, et qu'il faut, par conséquent, saisir ces qualités une à une dans l'un des deux termes de la comparaison, pour pouvoir les rapprocher de celles qui leur sont analogues dans l'autre terme, et juger par là de la similitude des deux êtres auxquels elles se rattachent. Si l'on ne procédait pas ainsi, la comparaison ne donnerait rien de plus que ce que la première vue aurait fait percevoir, c'est-à-dire deux objets dont il serait impossible de faire le discernement parfait. S'il s'agit, par exemple, de comparer deux corps: il faut d'abord que je sache sous quel point de vue je prétends les envisager. S'agit-il d'en mesurer l'étendue soit en longueur, soit en largeur ? Il faut alors que je fasse abstraction de toutes les autres propriétés des deux corps, pour ne m'attacher qu'à celle-là ; et ce n'est qu'après les avoir examinés sous cet unique rapport, que je jugerai si l'un est plus long ou plus large que l'autre. Est-ce sous le rapport de la solidité, de la pesanteur, de la température, de la saveur, de l'odeur, il faut que

l'analyse décompose chacun des deux corps, et que l'abstraction en détache la qualité spéciale qui doit être l'objet de la comparaison : ce n'est que de cette manière que je saurai que l'un des deux corps est plus ou moins dur, plus ou moins pésant, plus ou moins chaud, plus ou moins savoureux, plus ou moins odorant que l'autre, c'est-à-dire que je pourrai prononcer sur l'identité ou la différence des deux densités, des deux poids, des deux températures, des deux saveurs, des deux odeurs. Si je voulais au contraire les considérer dans leur ensemble, et prononcer d'une manière générale sur leur ressemblance ou leur différence, il faudrait encore décomposer les deux corps, et faire autant de comparaisons particulières qu'il y aurait de points de vue à saisir, c'est-à-dire de qualités à constater, afin, que résumant tous les résultats de ces comparaisons partielles, je pusse déclarer que les deux corps se ressemblent sur tous les points, ou que semblables sur quelques points, ils diffèrent sur quelques autres.

La comparaison éclaircit toutes les idées de rapports que nous donne cette branche de la *raison* que nous avons appelée *faculté de discernement*. Les rapports de ressemblance, de différence, d'identité, d'opposition, d'égalité, d'infériorité, de supériorité, etc., ne sont perçus clairement et distinctement qu'au moyen de la double attention que nous portons sur les deux objets entre lesquels ils existent. Il nous semble aussi que cette opération n'est pas moins indispensable pour avoir l'idée claire de la grandeur et de la petitesse, de l'accroissement et de la diminution. Car ce sont là aussi des idées relatives qu'on n'obtient pas par les perceptions simples. Nous croyons également que les idées de proportion, de symétrie, d'ordre, d'harmonie, de convenance, de disconvenance, de consonnance, de dissonnance, etc., n'apparaissent nettement à l'esprit qu'à la suite d'une série de comparaisons par lesquelles les différentes parties d'un objet sont rapprochées, mises en regard l'une de l'autre, et jugées respectivement d'après une règle commune, dont l'exacte observation sur tous les points est nécessaire pour constituer la perfection de l'ensemble. En un mot, ce qu'on appelle harmonie, proportion, ordre, symétrie, résultant d'une certaine correspondance soit dans la forme, soit

dans le temps, soit dans l'espace, repose, selon nous, sur un ensemble de relations qui sont l'objet d'autant de jugements comparatifs qu'il y a de combinaisons ou de situations respectives à saisir.

La comparaison est donc une des fonctions les plus importantes de l'esprit. A l'exception des rapports nécessaires que nous donne la raison intuitive, elle intervient dans presque tous les procédés de l'intelligence. Ainsi l'analogie ne peut se passer de son secours ; ce n'est qu'en raison des ressemblances constatées des êtres entre eux, qu'on les déclare légitimement soumis aux mêmes lois. La déduction elle-même suppose des comparaisons établies du genre à l'espèce, et de l'espèce à l'individu. Mais c'est surtout dans les classifications que l'utilité de la comparaison, comme moyen scientifique, se montre avec évidence, ainsi que nous l'allons faire voir.

De la classification.

La *classification* est l'acte de l'esprit par lequel il range et distribue les êtres en différentes classes ou catégories subordonnées les unes aux autres, suivant les rapports de ressemblance ou de différence dont la comparaison lui a donné la connaissance claire et distincte.

Il en résulte que la notion de classe n'est autre chose que l'idée d'une ou de plusieurs qualités communes à un certain nombre d'êtres. Classer, c'est donc désigner par une dénomination commune tous les individus qui se ressemblent à certains égards, ou distinguer par des dénominations différentes ceux qui diffèrent entre eux. Ainsi nous désignons par la dénomination générale de *minéraux* toutes les substances qui ont pour caractère commun d'être inorganiques ; par celle de *végétaux* toutes les substances qui sont organisées, mais sans vie ; et par celle d'*animaux*, tous les êtres qui joignent à un système d'organes la vie et le sentiment. Ainsi, lorsque nous considérons dans l'homme l'existence seulement, nous le rangeons dans la classe des *êtres*. Si nous considérons en lui non-seulement l'existence, mais encore les organes, la vie et le mouvement, nous le rangeons dans la classe des *animaux*, parce qu'il possède ces caractères en commun avec eux. Mais lorsque

nous envisageons l'homme sous le point de vue de la raison, de la liberté, de la moralité, au lieu d'une ressemblance, c'est une différence que nous constatons, et cette différence, en nous le faisant distinguer des animaux, nous oblige à le ranger dans une classe particulière.

Mais les hommes, pouvant être considérés sous le rapport de l'âge, de la santé, de la richesse, de la vertu, de la science, de la profession qu'ils exercent, du pays qu'ils habitent, etc, donnent lieu à autant de classes, dont chacune donne lieu, elle-même, à une série de classes. Pour nous borner au dernier rapport qui vient d'être énoncé, on a d'abord, en commençant par la classe la plus générale, la classe *homme*, qui se divise en *Européen*, *Asiatique*, *Africain*, *Américain*. Ces quatre classes subordonnées, et particulières par rapport à la classe générale *homme*, vont devenir elles-mêmes générales. La classe *Européen* se subdivisera en *Français*, *Anglais*, *Italien*, etc. La classe *Français* se subdivisera en *Breton*, *Normand*, etc. La classe *Breton* en autant de classes subordonnées que la Bretagne comprend de départements; les habitants d'un département, en autant de classes que le département contient d'arrondissements, de cantons, de villes, de villages; que chaque ville contient de quartiers; que chaque quartier contient de rues, que chaque rue contient de maisons, dans lesquelles enfin se trouveront les individus, d'après lesquels et pour lesquels ont été faites toutes les classes.

Voilà donc, dit M. Laromiguière, auquel nous empruntons cet exemple, voilà donc, à ne considérer les hommes que sous un seul point de vue, une multitude de classes intermédiaires entre les individus et la classe la plus générale. Ces classes sont subordonnées les unes aux autres, et toutes à la classe plus générale *homme*. Et comme celle-ci l'est elle-même, ainsi que nous l'avons vu, à la classe *animal*, laquelle l'est, à son tour, à la classe *corps*, qui l'est également à la classe *être*, nous avons ainsi les deux termes extrêmes, depuis *l'individu*, au-dessous duquel on ne peut plus descendre, jusqu'au *genre suprême*, au-delà duquel on ne peut plus s'élever.

Les classes se forment, comme on le voit, par le moyen de l'abstraction et de la généralisation. L'abstraction isole d'abord

les qualités ou les éléments trouvés dans les objets soumis à l'observation. La généralisation étend ensuite ces notions abstraites à un ensemble d'êtres envisagés sous le même point de vue.

Les classifications sont d'une nécessité absolue dans les sciences ; elles en sont la base. Point de système de connaissances sans classifications. Leur importance résulte de la constitution même de l'esprit humain. L'intelligence de l'homme ne s'enrichit et ne se développe qu'au moyen de la mémoire. Mais la mémoire, quelque heureuse qu'elle soit, ne saurait retenir qu'un petit nombre de choses, en comparaison de celles que l'homme peut percevoir. Elle succomberait infailliblement sous le fardeau. Nous suppléons naturellement à cette imperfection de la mémoire, en substituant à une masse de faits particuliers que l'intelligence ne pourrait embrasser, une formule générale qui les ramène à l'unité en les résumant. Quelques rapports de ressemblance saisis entre un nombre quelconque d'êtres ou de phénomènes, deviennent comme un lien indissoluble qui les unit entre eux, et nous suffisent pour les tenir groupés dans nos souvenirs, sous le symbole commun qui les représente. Ainsi, la *classification* est à la *mémoire*, ce que l'analyse est à la perception du présent. Si elle témoigne de sa faiblesse, elle la fortifie en la soulageant, et la met en état de saisir et de conserver, à l'aide d'un petit nombre d'idées générales, la série indéfinie des faits qui sont du domaine de l'observation scientifique. Un exemple rendra ce principe encore plus évident. Ce serait certainement une tâche impossible à remplir que celle d'acquérir et de retenir la connaissance individuelle de chacun des végétaux qui couvrent, je ne dis pas la surface du globe, mais seulement l'espace d'une lieue carrée. Supposons cependant la chose possible; supposons, dis-je, qu'un naturaliste, à force de travail et de patience, soit parvenu à étudier sous ses divers aspects chacune des plantes innombrables qui croissent dans ce terrain si borné, qu'il les ait toutes observées, palpées, mesurées, qu'il les ait toutes étudiées en particulier, dans leurs qualités internes, dans leurs formes extérieures, dans toutes les circonstances de leur production, de leur développement, dans leurs modes de

germination, de floraison, de fructification, enfin, dans tous les accidents de leur existence que pas un seul brin d'herbe n'ait échappé à ses regards, que pas un seul des phénomènes qui s'y rattachent ne lui soit resté ignoré. Que fera-t-il de ce prodigieux amas d'observations et d'expériences, et que lui servira, après tout, d'avoir passé dix ou vingt ans de sa vie à entasser les faits, à multiplier les recherches? Que connaîtra-t-il en définitive de tant d'objets sur lesquels il aura épuisé le talent de l'investigation; mais surtout que restera-t-il dans sa mémoire de tant de notions individuelles, isolées, sans lien qui les unisse, sans système qui les coordonne entre elles? Il aura passé successivement de l'une à l'autre, sans qu'aucune d'elles ait laissé aucune trace dans son esprit. La dernière observation effacera la précédente, par la raison toute simple que nos souvenirs s'enchaînent et ne peuvent s'enchaîner qu'en vertu des relations naturelles ou conventionnelles qui lient nos conceptions. La science ne consiste pas à étudier les êtres, mais à étudier et à constater les rapports des êtres. On pourrait donc observer la nature pendant des siècles, et ne rien connaître de la nature. Mais en comparant les productions naturelles les unes aux autres, l'esprit perçoit les ressemblances qui les rapprochent, les différences qui les éloignent. Ces ressemblances et ces différences, il les généralise et cette généralisation de certaines qualités communes devient un type, un signe de reconnaissance au moyen duquel tout être ou tout phénomène qui en portera l'empreinte sera déclaré, dès le premier abord, appartenir à telle espèce ou à tel genre, et avoir sa place marquée dans l'ordre de la création. Or, la mémoire n'ayant plus à retenir que les notions de classes, et chaque classe contenant ou pouvant contenir des milliards d'individus, on comprend combien elle se trouve soulagée par cette simplification.

Les noms de *genre* et d'*espèce* ne s'appliquent pas aux êtres d'une manière absolue, mais d'une manière relative. Ainsi la classe *animal* sera *genre*, par rapport à la classe subordonnée *homme*, et sera *espèce*, par rapport à la classe plus générale *être*. Et la classe *homme*, qui est *espèce* par rapport à la classe supérieure *animal*, deviendra *genre*, par rapport à la classe inférieure *Européen*. L'*espèce* étant comprise dans

le *genre*, il en résulte que le nom du *genre* s'étend à un plus grand nombre d'*êtres*, mais qu'il comprend un plus petit nombre d'*idées ;* tandis que le nom de l'*espèce* lie les individus par un plus grand nombre de *qualités communes*, mais qu'il s'étend à un plus petit nombre d'*individus*, ce que les grammairiens expriment en disant que le premier a plus d'*extension*, mais moins de *compréhension*, et le second plus de *compréhension*, mais moins d'*extension*.

Ces noms de *genre* et d'*espèce* sont ceux qu'on donne le plus ordinairement aux divisions et subdivisions que l'on retrouve dans toute classification. Mais ce ne sont pas les seuls. Dans beaucoup de parties de la science, on a senti le besoin d'y ajouter plusieurs autres dénominations, telles que celles de *race*, de *famille*, d'*ordre*, de *classe*, etc., celles de *genre* et d'*espèce* ne suffisant pas pour désigner tous les caractères communs, ou pour marquer toutes les différences. Nous expliquerons plus loin la signification relative de ces différents termes, lorsque nous nous occuperons des systèmes de classification adoptés par les modernes.

On a long-temps agité dans les écoles la question de savoir si les *genres* et les *espèces* sont dans la nature, ou s'ils sont purement conventionnels. Les *genres* et les *espèces* sont dans la nature, si l'on entend par là les ressemblances naturelles des objets entre eux, ressemblances que la science ne crée pas, mais qu'elle constate. Les *genres* et les *espèces* sont purement conventionnels, si l'on entend par là les *noms communs* par lesquels on désigne dans le langage les êtres qui sont semblables. Les objets de la création ont été placés dans l'espace les uns à côté des autres, non seulement avec leurs caractères propres et différentiels, leurs oppositions et leurs contrastes, leurs qualités spéciales et distinctives, mais encore avec leurs analogies, leurs similitudes, leurs rapports de nature, de substance et de forme : *Voilà l'œuvre de Dieu*. L'observation s'attachant à ces caractères particuliers, à ces propriétés communes, les distingue ou les assimile, les sépare ou les unit, les dispose et les ordonne dans ses combinaisons scientifiques, selon les ressemblances ou les dissemblances que la nature elle-même a mises entre eux ; *voilà l'œuvre de l'homme*. Mais qui ne voit pas que celle-ci a

sa raison dans la première ? Dire que les genres et les espèces n'ont de réalité que dans l'esprit de l'homme, qu'en dehors de nos conceptions il n'y a rien qui leur corresponde, qu'ils ne sont que les formes de notre pensée, ce serait nier la variété infinie des êtres, la distinction des natures et des formes, ce serait ramener toutes les existences à l'identité absolue, ce serait tomber dans le panthéisme. Soutenir au contraire qu'il n'y a, qu'il ne peut y avoir que des classifications naturelles, ce serait nier l'activité de l'homme, et lui contester la liberté qu'il a incontestablement de choisir ses points de vue, d'arrêter son attention sur telle qualité plutôt que sur telle autre, de combiner ses perceptions de telle ou de telle manière.

Il y a donc des classifications *naturelles* ou *objectives*, et des classifications *artificielles* ou *subjectives*. Les premières ont leur fondement dans la constitution même des êtres, tels qu'ils sont en eux-mêmes; les autres ont plus particulièrement leur raison dans la constitution de notre esprit, et sont plus ou moins arbitraires, parce qu'elles dépendent plus ou moins de nos manières de voir, et du choix de notre volonté. Si je classe les êtres selon le rapport qu'ils ont avec les facultés de l'âme, la classification est subjective : telle serait, par exemple, celle qui distribuerait les phénomènes sensibles en cinq catégories correspondantes aux cinq sens. Je fais au contraire une classification objective si je les classe en trois catégories correspondantes aux êtres *inorganiques*, *organisés* et *vivants*, parce que je m'appuie dans ce cas sur l'ordre naturel des objets eux-mêmes, et sur les rapports qu'ils ont entre eux.

« On désigne aujourd'hui, sous le nom de *méthode artificielle*, dit M. Buchez, tout système de classification où l'on se propose de dresser un catalogue arrangé seulement en vue d'une nomenclature, c'est-à-dire, de telle sorte, qu'un être étant donné, on en trouve facilement le nom et les propriétés. Pour atteindre ce résultat, il suffit de choisir quelques caractères saillants et évidents. Les différences tranchantes servent à établir les genres ; les moindres différences à établir les espèces. Une telle méthode, quelque artificielle qu'elle soit au commencement, doit, par l'effet du perfectionnement, conclure, mais par une route très-longue, à une classification à peu près

conforme, quant aux résultats, à celle dont nous allons parler ci-après. En effet, pour obtenir le catalogue le plus facile dans l'usage, sous le rapport de la nomenclature, il est nécessaire de perfectionner incessamment les moyens de reconnaissance, de chercher sans relâche les caractères les meilleurs et les plus sûrs, afin de classer en conséquence des découvertes faites à cet égard. Immanquablement donc, quoique par une voie détournée et fort allongée, on arriverait au point que l'on atteint tout d'un coup par la méthode plus philosophique dont nous allons parler.

» On donne aujourd'hui le nom de méthode naturelle à un système de classification institué, pour la première fois, en botanique par Bernard de Jussieu, et que les zoologistes se sont empressés d'imiter. Là, on se propose, non pas de dresser un simple catalogue, mais de classer les êtres *selon leurs rapports naturels*; on ne tient pas compte seulement, pour établir ces rapports, de quelques caractères saillants, mais de toutes les conditions d'existence, c'est-à-dire de l'organisme tout entier, du mode de génération, des mœurs et des aptitudes ou propriétés. Il est certain que le concours d'un si grand nombre de différences ou de moyens de caractérisation doit, en définitive, produire le catalogue le plus parfait et le plus sûr que l'on puisse posséder. Mais ce n'est point sous ce point de vue que le philosophe doit examiner cette méthode. En effet, dans les recherches nécessaires à cette classification, on part d'une idée préconçue; on suppose à l'avance qu'il y a des rapports naturels entre les êtres, c'est-à-dire, un plan naturel. L'idée de la possibilité d'une méthode naturelle est bien éloignée de celle qui n'admet comme possible qu'une méthode artificielle. Si l'on veut bien y réfléchir, on trouvera que de l'une à l'autre la différence est immense. Il y a toute celle qui peut exister entre les contraires les plus positifs, entre une négation et une affirmation. C'est là ce qui mérite d'abord notre attention. Que nie en principe la méthode artificielle? c'est qu'il y ait des genres et des espèces dans la nature; c'est qu'il y ait une loi créée qui produise les genres et les espèces. Cette méthode est purement nominaliste. Or, la méthode naturelle affirme le contraire par sa seule présence. Elle admet que

les choses naturelles ont été créées selon un plan, et, comme saint Thomas, elle ajoute que c'est par un travail d'abstraction qu'on arrivera, non à reconnaître les essences, mais à classer les différences causales apparentes. »

La supériorité de la méthode naturelle sur la méthode artificielle n'est donc pas contestable. L'une, considérant le véritable enchaînement des êtres, est stable et permanente comme lui; l'autre, ne s'attachant qu'à des caractères aussi mobiles que les conventions auxquelles ils doivent leur importance et leur signification, est variable et changeante comme les circonstances accidentelles sur lesquelles elle s'appuie. Toutefois, il est des cas où les nomenclatures fondées sur les ressemblances ou les différences de nature, ne rempliraient pas, pour certains usages, le but qu'on se propose. Ainsi, par exemple, la classification des mots dans un dictionnaire, celle des personnages dans une biographie, celle des matières dans une encyclopédie des arts et des sciences, celle des systèmes dans une histoire de la philosophie, ne reposent que sur des accidents sans aucune importance intrinsèque, sur des caractères insignifiants, qui ne touchent aucunement au fond des choses; et, cependant, cet ordre a été jugé le plus commode et le plus favorable à la mémoire, et il est douteux que l'application de la méthode naturelle rendit la distribution des objets de ces nomenclatures, je ne dis pas plus satisfaisante pour l'esprit, mais plus facile pour l'usage. Mais il est vrai de dire aussi que ce n'est pas là de la science. La science suit les indications de la nature, et toute classification qui s'en écarte perd par cela même son caractère scientifique, et n'a plus que la valeur d'un catalogue sans raisonnement et sans méthode.

Mais quelles sont les conditions à remplir pour former des classifications qui soient véritablement fondées sur la nature? Rappelons-nous d'abord qu'il existe entre les êtres deux sortes de rapports : rapports de *différence*, par lesquels nous les distinguons et les séparons; rapports de *ressemblance*, par lesquels nous les rapprochons et les unissons. Mais il est évident que ces points de ressemblance ou de différence doivent, pour devenir la base d'une bonne classification, être importants, caractéristiques, invariables, simples et faciles à rete-

nir. Des ressemblances et des différences purement accidentelles, des analogies ou des oppositions insignifiantes, des rapports enfin qui ne se montreraient pas d'eux-mêmes, ou qui n'auraient leur réalité que dans un point de vue de l'esprit ne pourraient servir de fondement à de bonnes classifications.

Occupons-nous en premier lieu des *différences*. Car ce qui nous frappe d'abord, c'est ce par quoi nous distinguons les êtres ; c'est ce qui constitue les individualités, c'est ce qui fait que tel homme, tel animal, tel arbre, indépendamment des points de ressemblance qu'il a avec les autres hommes, les autres animaux, les autres arbres, a son existence propre, sa vie à part, et non-seulement sa substance à lui, mais encore sa forme, son mode de manifestation, sa perceptibilité, enfin tout ce qui constitue son identité avec lui-même.

Mais qu'est-ce que *l'individu?* Selon les scolastiques, c'est ce qui ne peut être divisé en d'autres êtres semblables ou égaux : (*Ens quod non potest dividi in plura talia, et de uno tantùm prædicatur*). M. Buchez considérant que dans la science des corps organisés, il faudrait toujours faire entrer la considération de la génération et de la vie, propose de le définir : *Un être vivant qui ne peut être divisé sans périr, et qui est l'effet du développement d'un germe unique.* Cette définition est juste. En effet, point *d'individualité* sans *unité*. Cette *unité*, il est vrai, peut être *complexe.* Mais quoique *composée de parties*, elle doit subsister comme *unité*, sous peine de cesser d'être ; c'est-à-dire que toutes les parties dont elle se compose, doivent, par le concours de leurs fonctions diverses, tendre harmoniquement à l'entretien d'une seule et même existence, d'une seule et même vie. Ainsi, *l'individu* est *un* dans son *existence*, comme il est *un* dans son *origine*. Issu d'un germe unique, il ne se maintient que par l'indivisibilité de l'être ou de la vie qui est en lui.

Mais les *différences* qui distinguent les individualités sont des différences passagères, qui par conséquent ne sont pas l'objet de la science ; car la science ne s'attache qu'aux choses durables. Les individus naissent, croissent et meurent, faisant place à d'autres dont la destinée ne sera pas plus stable, et

avec eux périssent les caractères *singuliers* qui nous les faisaient distinguer les uns des autres. Mais dans la succession des individualités qui apparaissent tour-à-tour sur la scène du monde, s'il y a quelque chose qui passe, il y a quelque chose qui demeure. Or, ce qui survit aux existences individuelles, ce qui ne passe pas avec elles, ce sont les différences qui séparent les *règnes*, les *classes*, les *ordres*, les *genres*, les *espèces*, les *variétés*, les *races*, les *familles*, les *tribus*, et qui se perpétuent dans la succession continue et permanente des *individus*, malgré la destruction des unités vivantes qui les constituent. Ce sont ces *différences* que nous avons à signaler.

En histoire naturelle, ces moyens de distinguer les classes, les genres, les espèces, etc., reçoivent le nom de caractères. C'est sur la diversité de ces caractères que sont fondées, par exemple, toutes les divisions et subdivisions établies par Cuvier dans le Règne animal. Ces caractères ne sont autre chose que les différences constantes que l'on remarque dans les formes organiques, les propriétés et les habitudes. On distingue deux sortes de *caractères* : les *caractères fondamentaux*, et les *caractères subordonnés*. Les premiers se tirent de la considération de l'organisme tout entier dont les différences sont la base des divisions les plus générales; les autres se tirent des parties de l'organisme qui méritent le plus d'attention, et dont les différences sont la base des subdivisions ou des classes subordonnées.

On entend par caractères fondamentaux, dit M. Buchez, ceux qui expriment la fonction ou le but final de l'être qu'on étudie. Chaque être a sa constitution propre, sa loi d'existence, ses conditions de vie, d'accroissement, de multiplication et de mort. Plus ces conditions d'existence diffèrent entre elles, plus les êtres s'éloignent les uns des autres. Ainsi, comment Linné chercha-t-il à exprimer l'hypothèse de l'échelle ou de la gradation des êtres, admise par Buffon, développée dans le dix-huitième siècle par Charles Bonnet, et réalisée plus tard en botanique par Bernard de Jussieu ? En marquant par des différences capitales le point de séparation absolue qui efface toute communauté d'existence et de nature entre les objets de

la création ; ainsi, entre un minéral et un animal, il y a toute la distance qui sépare la matière inerte et insensible, de la matière vivante et animée, la faculté de croître par simple adjonction de parties, de la faculté de sentir. Or, ces différences constitutives de l'individualité dans l'un et dans l'autre, sont si profondes qu'elles les placent comme aux deux extrémités de la chaîne des êtres : *Mineralia crescunt, vegetalia crescunt et vivunt, animalia crescunt, vivunt et sentiunt.*

Mais indépendamment de ces différences qui mettent, pour ainsi dire, un abîme entre les êtres, il y a des conditions d'existence spéciale qui distinguent, non plus les *règnes*, mais les *classes*, les *ordres*, les *genres*, etc. Ces conditions spéciales, ce sont certaines propriétés, certaines aptitudes, certaines manières d'exister et d'agir dans un certain monde extérieur, avec lesquelles l'organisme tout entier, même celui qui est consacré à la conservation, à l'accroissement, à la multiplication des individualités, se trouvent toujours en parfaite harmonie. Ainsi, parmi les animaux, les uns vivent *sur la terre*, les autres *dans l'eau*, d'autres *dans l'air*. Mais à cette condition de vie correspondent nécessairement certains appareils organiques qui sont l'instrument de la fonction et qui la manifestent physiquement. Or, ces caractères, dit M. Buchez, sont toujours les plus constants dans chaque série, et sont toujours les derniers qui varient; tous les autres sont subordonnés. Ainsi encore, les animaux, considérés sous un autre point de vue moins général, se diviseront en *carnassiers*, et *herbivores*, en raison de la différence des caractères qui distinguent ceux qui sont destinés à vivre de chair, de ceux dont la condition de vie est de se nourrir de végétaux. Or, le caractère qui sépare ici le *carnassier* de *l'herbivore*, c'est la présence d'un appareil de destruction en rapport avec sa fonction propre, c'est-à-dire, des doigts munis d'ongles plus ou moins acérés, et une mâchoire garnie de trois sortes de dents, incisives, canines et molaires, ou carrées et à couronnes, garnies de tubercules aigus, ou comprimées, divisées en lames tranchantes ; et à ce caractère principal correspondront également des différences proportionnées dans le reste de l'organisme. C'est même par ces convenances mutuelles, ou par ces incompati-

bilités de certaines parties de l'organisation qu'on a pu, à l'aide des débris fossiles, deviner la conformation tout entière et les habitudes des animaux anté-diluviens.

En nous arrêtant à des généralités d'une autre sorte, nous trouverons l'occasion d'établir de nouvelles divisions, toujours d'après les différences plus ou moins marquées, plus ou moins profondes qui caractériseront les individualités. Ainsi, dans la classe des *quadrupèdes*, nous distinguerons les animaux à *sang chaud*, et les animaux à *sang froid*; ceux dont la respiration est rapide, dont le cœur a deux oreillettes et deux ventricules, et ceux dont la respiration est lente, dont le cœur n'a qu'un seul ventricule, dont la marche est rampante. Ou bien, considérant les êtres sous un autre aspect, nous distinguerons, d'après la différence de leur mode de reproduction, les *vivipares*, qui mettent au monde leurs petits tout vivants, des *ovipares* qui se reproduisent par des œufs : puis, après avoir séparé ainsi les lézards, les tortues, les crocodiles, etc., des autres quadrupèdes, nous séparerons de même, parmi les *mammifères*, les chevaux, les chèvres, les chiens, des phoques, des morses, des dauphins, en raison de certains caractères qui ne permettent pas de les associer sous d'autres points de vue importants. Ainsi encore, parmi les quadrupèdes *vivipares*, nous distinguerons le genre des animaux *solipèdes*, de celui des *fissipèdes*, et de celui des animaux *à pied fourchu*; puis, parmi les *solipèdes*, certaines différences caractéristiques nous autoriseront à diviser le genre en espèces, et nous aurons le cheval, l'âne et le zèbre; et dans chacune de ces trois espèces, d'autres subdivisions, motivées par certains caractères subordonnés, nous conduiront à distinguer les races, les familles, etc.

Or, par les exemples que nous venons de présenter, il est, ce nous semble, évidemment démontré que si l'homme a le choix des points de vue auxquels il lui plaît de s'attacher, il n'est pas maître toutefois de changer la nature des choses, et de faire que telle différence, tel caractère fondamental qu'il néglige, perde par cela même l'importance qu'il a dans l'ordre de la création et de l'organisation des êtres. Celui qui observe et qui classe peut manquer de sagacité et de jugement;

il peut ne pas saisir les véritables différences qui séparent les classes, les genres, les espèces; mais ces différences, pour n'être pas perçues, n'en existent pas moins. Au reste, celui qui est attentif aux opérations de la nature, celui qui s'attache à reconnaître le but final des êtres qu'il étudie, ses conditions d'existence et de vie, se trompera rarement sur les caractères révélateurs de ce qu'on appelle la fonction distincte de l'être. Cependant, fait observer M. Buchez, les moyens précédemment indiqués pour déterminer les caractères fondamentaux des êtres animés, et par eux leur fonction spéciale, offriraient à celui qui voudrait former un cadre de classification, beaucoup de difficulté et d'incertitude, surtout en botanique, où il n'est pas aisé d'apercevoir la fonction particulière d'un végétal. Nous n'ignorons pas quelle est la fonction commune, mais de là à connaître celle de chacun, il y a loin. Aussi a-t-on cherché un autre moyen.

« L'attention s'est portée sur la loi de multiplication de l'être, c'est-à-dire sur la génération et tout ce qui s'y rapporte. C'était en effet se rapprocher autant que possible, du principe fonctionnel de l'être ; car ce principe est virtuellement institué dans le germe ; c'était en quelque sorte fonder sa classification sur ce dernier. Ce moyen, sans lequel beaucoup de questions d'histoire naturelle resteraient insolubles, sert surtout en zoologie à constituer les espèces et les genres, et il domine toute la botanique. » Ainsi les différences organiques capitales qui caractérisent les trois grandes divisions du règne végétal, sont tirées du mode de génération ou de reproduction. Ce sont ces caractères qui partagent naturellement les plantes en trois groupes distincts : celui des dicotylédones, dont les graines ont deux feuilles séminales ou dont l'embryon est placé entre deux lobes ; celui des monocotylédones dont les semences n'ont qu'un seul lobe ; celui des acotylédones, ou plantes sans fleurs séminales.

Quoique nous n'ayons pas pour but de donner ici un système de classification, mais seulement d'indiquer les procédés à suivre ainsi que les points de vue principaux sous lesquels il convient de se placer pour arriver à de bonnes classifications, cependant nous croyons devoir compléter nos observations sur le classement

et la distinction des êtres, en posant, d'après les naturalistes, les principes suivants, dont nous emprunterons encore l'exposition à M. Buchez.

« Dans la formation du catalogue des êtres, dit-il, on doit entendre par caractère, une note précise indiquant la différence, c'est-à-dire une particularité organique qui établit entre les individus une ressemblance ou une dissemblance. Les caractères sont positifs ou négatifs; les caractères positifs peuvent servir à rapprocher ou à séparer les êtres, les caractères négatifs ne servent jamais qu'à les séparer. Mais pour que ces diverses espèces de caractères aient une valeur, il faut qu'ils soient constants. Les caractères, en effet, sont en outre *constants* ou *inconstants;* ainsi, dit-on, toutes les graines provenant d'une même plante ont la même structure, et toutes les plantes qui naîtront de la même graine produiront d'autres graines semblables à celle dont elles sont sorties; les caractères tirés de la graine sont constants. Mais il peut arriver que ces végétaux diffèrent quant à la taille, la couleur des corolles, l'odeur, etc.; les caractères de cette espèce sont inconstants et sans valeur. Il faut donc encore, avant d'employer un caractère, savoir s'il est constant. C'est par là, en effet, que l'on apprend s'il est important. Encore faut-il parmi les caractères constants établir une différence entre ceux qui sont isolés et ceux qui sont coexistants, c'est-à-dire qui se tiennent de telle sorte que la présence de l'un entraîne nécessairement la présence de l'autre. Ainsi l'importance du caractère se déduit non-seulement de la constance, mais de la co-existence nécessaire de plusieurs autres indispensables à l'existence du premier et de l'être lui-même ».

Après nous être occupés des *différences* qui séparent les êtres, occupons-nous des *ressemblances* qui les rapprochent et les unissent. Mais ce qui est différence entre deux classes, deux genres, deux espèces, est ressemblance entre les individus d'une même classe, d'un même genre, d'une même espèce. Ici encore nous devons prendre les individualités pour point de départ. Or, il est évident que plus les points de ressemblance entre deux individus seront nombreux, plus ils auront de qualités communes, plus devra être restreinte et circonscrite la

classe dans laquelle on les comprendra ; au contraire, moins les analogies seront nombreuses, plus elles laisseront subsister de différences entre eux, plus ils s'éloigneront l'un de l'autre ; et plus sera générale la classe dont ils feront partie. Ainsi, les degrés de ressemblance peuvent varier depuis l'analogie la plus parfaite, jusqu'à l'analogie la plus lointaine, c'est-à-dire jusqu'à celle qui ne rapproche les êtres que par un seul et unique rapport, que par un seul et unique côté de leur nature. Par exemple, qu'ont de commun entre eux les innombrables individus qui appartiennent au règne organique, sinon un système d'organes? Du reste quelle prodigieuse diversité d'organisations depuis le dernier des végétaux jusqu'au plus parfait des animaux ! Tous ces êtres cependant ayant entre eux ce point de ressemblance qu'il sont tous organisés, se rattachent tous à un même *règne*.

Un seul trait d'analogie, mais important et fondamental, nous a suffi pour constituer un *règne*. Mais en vertu de quels rapports réunirons-nous les individus pour former les diverses *classes* ou *genres supérieurs* dont un règne se compose? Ces rapports, nous les trouverons dans la nature même. Car les *classes* existent aussi réellement que les *règnes*. Ainsi, parmi les êtres dont se compose le règne animal, on ne saurait nier qu'il n'en existe un grand nombre qui, outre cette propriété qui leur est commune à tous, de vivre et de respirer dans l'eau, possèdent encore en commun certaines particularités organiques, qui sont en rapport avec leur destination, et qui nous obligent à en faire une collection à part. La classe des *poissons* n'est donc pas purement conventionnelle ; elle repose sur une identité de destinée et de conditions d'existence, sur des analogies de nature et de conformation qui ne peuvent être l'objet d'aucun doute. Nous ne pouvons pas ne pas réunir dans une même catégorie des individus entre lesquels des caractères communs, aussi remarquables qu'un *sang rouge et froid*, des *vertèbres*, *des branchies au lieu des poumons*, établissen des similitudes aussi frappantes. Sous ces différents rapports, il est donc incontestable que la nature elle-même me fait une loi de réunir dans une même classe, et par conséquent de désigner par une dénomination commune, des êtres dont les caractères,

dans quelque point du temps et de l'espace que je les considère, sont parfaitement reconnaissables, tant en raison de leur identité, qu'en raison de leur constance et de leur invariabilité. Mais parmi les poissons il en est qui se ressemblent, non-seulement sous les trois points de vue que nous venons d'indiquer, mais encore sous d'autres rapports moins importants, et cependant toujours caractéristiques. Or, le lien qui rapprochera les individus sera d'autant plus étroit, que l'observation nous aura fait saisir entre eux un plus grand nombre de traits de ressemblance, ou de particularités communes. Ainsi, dans la *classe* des poissons, Lacépède en remarque un certain nombre, dont les parties solides de l'intérieur du corps sont *cartilagineuses*, et il en forme une *sous-classe*. Dans cette *sous-classe*, il en remarque un certain nombre qui n'ont ni opercules ni membranes des branchies, et il en forme une collection sous le nom de *première division*. Dans cette *première division*, il en remarque un certain nombre qui n'ont point de nageoires ventrales, et il en forme *l'ordre* des poissons *apodes*. Dans ce *premier ordre*, il en remarque un certain nombre qui ont cela de commun qu'ils ont tous sept ouvertures branchiales de chaque côté du cou, un évent sur la nuque, et qu'ils n'ont point de nageoires pectorales, et il en forme un *premier genre* celui des *pétromyzons ;* enfin, dans ce premier genre, il en remarque un certain nombre qui à tous les caractères précédents joignent cet autre analogie, d'offrir vingt rangées de dents ou environ, et il en forme une *première espèce*, celle du *pétromyzon-lamproie*. En descendant ainsi de proche en proche et de degré en degré, nous arrivons à un point où le nombre des caractères à noter est si grand, et le nombre des êtres semblables si restreint, qu'il n'y a plus qu'un seul terme de comparaison, c'est-à-dire, l'individu qui, se retrouvant en présence de lui-même, n'a plus d'autre analogue et d'autre semblable que lui-même; et voilà comment la classification est soumise à une double loi de progression en sens inverse, chacune de ces collections allant toujours en décroissant, sous le rapport du nombre des individus qu'elle contient, en proportion de l'accroissement du nombre des qualités communes aux individus qui la composent.

Toutefois, lorsqu'il s'agit de déterminer les bases sur lesquelles sont fondées les différentes catégories dout nous venons de parler, d'en donner une explication claire et positive, et surtout de les définir, on se trouve arrêté par des difficultés presque insurmontables, qui résultent, il faut bien l'avouer, de l'incertitude où la science laisse encore toutes ces questions enveloppées.

Qu'est-ce que la *classe* ou *genre supérieur?* M. Buchez répond que la réalité naturelle de la classe est démontrée par les faits embryogéniques. Les transformations successives du fœtus, dit-il, sont caractérisées, en effet, par le passage de l'animal dans des états qui se rapportent chacun aux formes organiques des diverses classes inférieures à celle dans laquelle cet animal doit vivre et mourir. Ainsi, pour citer un exemple dont l'observation est à la portée de chacun, la grenouille, avant d'arriver à l'état de reptile, c'est-à-dire d'un animal qui respire l'air, passe par l'état de poisson ou de têtard, c'est-à-dire d'un animal qui respire l'eau. Elle nous présente ces curieuses transformations, lorsqu'elle est sortie de l'œuf, et vivant à la lumière du soleil. Ce sont là, sans doute, des faits incontestables. Mais nous ne voyons pas là une définition claire, un principequi lève toute incertitude, et dont l'application soit surtout facile et universelle. La difficulté ne sera pas résolue davantage quand nous aurons ajouté que les classes sont permanentes et incommunicables entr'elles. Car, cette permanence et cette incommunicabilité de caractères peuvent exister entre des êtres beaucoup plus rapprochés les uns des autres que ne le sont ceux qui appartiennent à deux classes différentes.

Il n'est pas plus aisé de définir l'*ordre* ou le *genre moyen*. Car si nous disons que ce mot désigne *une analogie de structure, de forme et de physionomie, commune à plusieurs genres*, nous n'aurons pas caractérisé cette catégorie d'une manière tellement précise, qu'elle se montre ensuite comme d'elle-même dans l'immense collection des êtres créés. D'ailleurs, cette définition indiquant que l'analogie à constater repose sur la comparaison établie entre plusieurs genres, il en résulterait que l'*ordre* n'existerait point réellement par lui-

même, puisque sa formation serait subordonnée à l'établissement préalable des genres dont il se composerait.

La même incertitude règne dans les définitions du *genre*. Car, si l'on désigne par ce mot *une analogie de structure, de forme et de physionomie commune à plusieurs espèces*, nous aurons lieu de répéter l'observation que nous venons de faire dans le précédent alinéa. M. Buchez a proposé de distinguer le *genre* en le définissant : *une différence qui est manifestée entre des êtres presque semblables, par l'impossibilité d'engendrer ensemble des petits susceptibles de se reproduire.* Ceci est plus positif. Ainsi, selon cette définition, le *genre* se composerait d'êtres presque semblables, et de cette analogie de structure et de formes résulterait une *analogie de nature* si réelle, que, *quelquefois*, les espèces diverses d'un même genre pourraient engendrer ensemble, mais toutefois sans que les petits provenus de cette union pussent reproduire leurs semblables indéfiniment. Mais ici encore, le caractère fondamental du *genre* n'étant pas quelque chose de constant et d'universel, la définition est imparfaite. Car, si l'*analogie de nature* ne se constate qu'au moyen d'une circonstance qui, au lieu d'être une loi générale, n'est qu'une particularité assez rare, comme l'indique le mot *quelquefois*, comment déterminer à coup sûr les espèces qui appartiennent à un même genre? Ainsi, l'âne et la jument seront légitimement comprises dans le même genre, puisque ces deux espèces remplissent la condition exprimée, celle d'engendrer ensemble, et de produire des individus stériles, c'est-à-dire incapables de se reproduire eux-mêmes. Mais lorsque cette condition ne sera pas remplie, à quel titre déclarerons-nous que telles espèces appartiennent au même genre? Nous n'aurons donc alors pour nous guider que l'*analogie des formes*, et suffira-t-elle toujours pour prononcer sur l'*analogie de nature?* Quoi qu'il en soit, dit M. Buchez, dans l'état actuel de la science, on peut affirmer que le genre est séparé de l'espèce, en ce sens que c'est là *une différence qui se conserve seulement par les espèces qu'elle comprend*. Les genres d'ailleurs de l'un à l'autre, sont absolument incommunicables : il y a un abîme entre chacun d'eux.

Mais de toutes les catégories usitées parmi les classificateurs,

celle qui nous paraît la mieux déterminée, c'est l'*espèce*, non pas telle que l'avaient définie Linné et Buffon, mais telle que la définissent aujourd'hui tous les naturalistes, qui sont unanimes à fonder son vrai caractère sur le fait même de la reproduction. Qu'est-ce donc que l'*espèce?* C'est la *collection de tous les individus semblables par succession constante, c'est-à-dire, qui peuvent reproduire ensemble des petits semblables à eux-mêmes, et capables d'engendrer à leur tour des individus féconds et par conséquent propres à conserver cette espèce, de telle sorte qu'on peut, par analogie, les supposer tous sortis originairement d'un seul individu.* « Cette base, dit M. Buchez, est certainement la plus assurée de celles que l'on peut désirer. Ici, c'est la nature elle-même qui est notre guide; il n'y a ni hypothèses, ni raisonnement, il n'y a en quelque sorte rien de nous. Notre œuvre consiste seulement à constater la succession et la loi de cette succession. Cette manière de juger par le fait de la reproduction, nous rapproche autant que possible du principe causal lui-même. Il nous rend évident que le nombre des formes organiques est limité, et que ces formes sont l'effet d'une force séminale en quelque sorte qui agit constamment selon certaines conditions essentielles, ainsi que toutes les lois qui président à l'harmonie de ce monde. »

Il en résulte que les *espèces* sont permanentes, indestructibles, et c'est pour marquer la limite qui les sépare à tout jamais les unes des autres, que M. Buchez propose cette autre définition : « *L'espèce est constituée par une différence qui se conserve indéfiniment par voie de génération, quelle que soit la variété des milieux, et qui est incommunicable.* » De sorte que deux individus appartenant à des espèces différentes, même les plus voisines et les plus rapprochées du même genre ne peuvent pas engendrer ensemble des individus capables de se reproduire indéfiniment, de manière à former une troisième espèce intermédiaire.

Parmi les *variétés* dont l'espèce est susceptible, une seule nous a paru assez importante pour être mentionnée; c'est celle qui a reçu le nom de *race*, parce qu'elle est transmissible par voie de génération. Mais les caractères communs à tous les in-

dividus qui appartiennent à une même espèce ne se transmettent-ils pas tous par voie de génération? Qu'est-ce donc qui distinguera la *race* de l'*espèce* qui la contient? D'abord, *les caractères* qui distinguent les individus appartenant à une race de ceux de toute autre portion de la même espèce, ne dépendent jamais de différences organiques fondamentales; car ces diverses races peuvent engendrer ensemble des petits capables de reproduire indéfiniment leurs semblables. En second lieu, *ces caractères* ne se transmettent par voie de génération que tant que le milieu, les mœurs, en un mot, les circonstances qui ont présidé à l'origine de la race, restent les mêmes; car on remarque que sous l'influence de milieux et de mœurs différents, la race disparaît, et que même la variété qui la constitue met à s'effacer un temps moins long qu'elle n'en a mis à se produire.

§ III. — *De la Contemplation.*

La *contemplation* est cette troisième forme de l'attention que nous avons distinguée de l'*observation* et de la *réflexion*. Elle peut être définie : *L'acte par lequel l'esprit détournant son regard des choses sensibles, et cessant de l'arrêter sur lui-même et sur ses propres modes, le dirige vers le monde idéal, vers les choses purement intelligibles.*

« La contemplation, dit M. Bautain, est, dans l'ordre intellectuel, ce que la prière est dans l'ordre moral, une élévation de l'âme vers Dieu. Ces deux choses se trouvent presque toujours réunies dans les âmes d'élite. Aux cœurs purs, il a été promis qu'ils verront Dieu, l'éternelle vérité; car la vie véritable consiste à le connaître, et ce sera un jour leur félicité suprême. Du reste, dans cette haute sphère, l'attention suit encore les mêmes lois. Dominée par l'unité, elle est l'instrument de la lumière et de la vie; elle est pénétrante et féconde. Elle met l'intelligence en rapport intime avec les idéaux, et c'est par elle seulement qu'on peut participer aux trésors de vérité et de science qu'ils contiennent, et dont ils enrichissent les âmes qui communiquent avec eux. Ainsi apparaissent à l'esprit humain ces grandes idées qui, placées au-dessus de

l'espace et du temps, surpassent les sens, l'imagination, la raison, et valent pour tous les temps et pour tous les lieux; idées universelles, comme les idéaux dont elles sont le reflet, et qui peuvent seules donner des principes aux sciences et aux institutions de la terre, tandis que tout ce qui se montre dans le monde sensible, tout ce qui frappe les sens est concret, individuel; et tout ce qui est pensé dans le monde rationnel est général, abstrait, par conséquent contingent et relatif. »

Ainsi, selon M. Bautain, la contemplation s'élevant au-dessus des sens et des combinaisons de la raison inductive et déductive, s'attache uniquement aux données de la raison intuitive, c'est-à-dire à ces notions universelles et nécessaires qui sont indépendantes du raisonnement et de l'expérience, que Platon appelait proprement *idées*, dont Dieu lui-même était, selon lui, la substance, et qu'il considérait comme les types éternels de toutes choses. Mais quelles sont ces notions nécessaires? C'est la notion de l'Être des êtres, de la cause universelle, de la puissance infinie, de l'éternité, de l'immensité, de la justice souveraine, de la sainteté suprême, du vrai, du bien et du beau absolu, en un mot, de la perfection.

Le procédé de l'intuition date des premiers jours du monde. Il a été mis en œuvre aussitôt que l'homme a eu jour sur un monde autre que le monde visible, c'est-à-dire aussitôt que Dieu, se révélant à son intelligence, a ouvert devant lui l'abîme incommensurable des mystères du monde invisible, les profondeurs infinies de son éternité et de son immensité. C'est là que sa pensée cherchant à pénétrer l'impénétrable, à comprendre l'incompréhensible, s'efforce de soulever les voiles qui lui cachent la vérité infinie, et parvient quelquefois à saisir, au milieu des ténèbres divines dont elle s'enveloppe, quelques lueurs échappées de cet océan de lumière qui ne brille de tout son éclat que dans les cieux..

L'histoire nous fait connaître les efforts que l'homme a fait dans tous les temps, pour s'élever par l'intuition à la connaissance des choses du monde invisible. Ainsi, la plupart des conceptions théogoniques renfermées dans les *védas* sont évidemment le résultat de la contemplation, s'exerçant sur des restes de traditions antiques et s'efforçant de saisir dans son unité

substantielle et infinie, dans sa pureté primitive la notion de Dieu, et par elle le secret de la production des êtres. C'est également au procédé de l'intuition que la philosophie hindoue a dû ses principaux, ou du moins ses premiers développements. Car elle est d'abord si spiritualiste, si indépendante des sens et de la raison, qu'elle finit par absorber le monde dans l'unité divine, le fini dans l'infini. Il est aisé de reconnaître les traces du même procédé dans les conceptions primordiales de la Chine et de la Perse. Dieu, selon le *zend-âvesta*, est aussi l'unité première, la source des êtres; mais au lieu d'embrasser Dieu sous son caractère complet, les Perses considèrent seulement un aspect de l'infini. Dieu, c'est l'éternel, ou l'infini en durée ; c'est le temps sans bornes. Dans l'*Y-King*, ce que la pensée de l'auteur conçoit de primitif ou de radical en Dieu, c'est ce quelque chose d'incompréhensible qui ne se laisse concevoir que comme le support, la base suprême de tout ce qui est, ou, pour parler le langage chinois, le *grand comble*, sur lequel tous les êtres appuient leur existence, et qui est identifié à la raison primitive. Selon Lao-Tseu le premier principe de toutes choses, c'est cette raison primordiale, être sublime, indéfinissable, qui n'a de type que lui-même, et dont le *un* est la substance. Dans toutes ces spéculations de la philosophie antique, comme dans les théories cosmogoniques de Pythagore et de Platon, comme dans les doctrines mystiques de l'école païenne d'Alexandrie, on sent que la pensée est sortie tout-à-fait des voies tracées par l'expérience commune, pour s'élancer à la poursuite de cet inconnu mystérieux qu'elle entrevoit, et qui se dérobe à ses méditations, à mesure qu'elle se croit plus près d'embrasser son objet. Si jamais l'esprit humain a déployé tout ce qu'il a de puissance, c'est sans contredit dans ces contemplations sublimes où les Platon, les Cicéron, etc., se sont presque élevés à la hauteur des idées chrétiennes. Mais si ces grands hommes ont dû les plus hautes conceptions de leur philosophie au procédé de l'intuition, de quelles déplorables erreurs l'abus de cette méthode n'a-t-il pas été la source, depuis la grande erreur du panthéisme, jusqu'aux folies de l'illuminisme et de la théurgie ?

La méthode contemplative est donc loin d'être toujours un

guide sûr et fidèle. Elle plaît aux esprits élevés et méditatifs, parce qu'elle laisse un libre essor à l'imagination, parce qu'en lui ouvrant les espaces illimités de la spéculation et de l'idéal, elle flatte le penchant qui l'emporte vers les régions de l'infini. Mais aussi, en jetant la pensée dans le vague, elle l'expose à substituer de sublimes chimères aux réalités connues, elle l'encourage à se créer un monde fantastique au milieu duquel il est d'autant plus à craindre que l'enthousiasme ne se développe outre mesure, qu'il ne s'exalte jamais avec plus de force que lorsque l'esprit, dupe de lui-même, croit saisir l'incompréhensible, et être en possession de la vérité absolue. Alors la contemplation devient *extase*, cet état voisin de la folie, par lequel les Jamblique et les Porphyre prétendaient pouvoir s'unir intimement à Dieu, recevoir par voie d'illumination directe les communications de l'intelligence infinie, puiser à sa source même la science et la vie, et même disposer de la puissance divine pour commander aux démons, s'affranchir des conditions de l'humanité, et par le moyen des vertus théurgiques, opérer la transformation de l'homme en Dieu. Partout, l'abus de la méthode intuitive a conduit à des conséquences analogues. L'homme s'exagère aisément sa puissance intellectuelle, et une fois lancé dans le monde des idéalités, il est bien rare qu'il s'arrête tout juste au point où la raison a posé la limite qui sépare le vrai de l'imaginaire, et qu'il ne perde pas bientôt de vue ces réalités vulgaires, ce positif de la vie, qu'il dédaigne, parce que, en lui rappelant sa faiblesse et sa misère, il humilie son orgueil, et désenchante son imagination. La philosophie arabe a eu aussi son école enthousiaste. Tophaïl, dans une espèce d'épopée mystique intitulée : *De l'Homme de la Nature,* essaie d'établir que l'homme sans aucun commerce avec ses semblables, seul en présence de la nature, peut, par les seules forces de son esprit, s'élever de contemplation en contemplation, jusqu'à l'union intuitive avec Dieu. Partant de ce principe que les sens et l'imagination ne perçoivent que ce qui se passe et périt, il en conclut que la raison doit se séparer de toutes les notions sensibles, qu'elle doit éteindre aussi l'imagination, et que quiconque veut s'élever à l'intuition de la vérité, doit imiter le mouvement circulaire des astres, pour

se procurer des étourdissements qui effacent dans son esprit toute trace, tout souvenir du monde et des phénomènes. Dans cet état d'isolement, l'intelligence de l'homme, affranchie de tout obstacle matériel, se trouve en rapport direct avec Dieu. Tout ce qui est individuel s'est évanoui ; l'être seul, l'être absolu lui apparaît dans son essence, et elle comprend alors que rien n'existe, que rien ne peut exister hors de cette essence, qui est l'unique réalité. (*Précis de l'Histoire de la Philosophie de Juilly.*)

Il est remarquable que c'est à cette conclusion panthéistique que viennent aboutir presque tous les systèmes fondés sur le procédé de l'intuition, tous ceux du moins qui ont été formulés en dehors des croyances évangéliques. La méthode contemplative n'est réellement sans danger que sous l'influence et sous la direction de la foi chrétienne, parce qu'en fixant l'esprit sur des vérités positives, certaines, appuyées sur le témoignage même de Dieu, en déterminant ainsi clairement, distinctement ce qui doit être l'objet de la contemplation, elle empêche l'imagination de se perdre dans le vague, faute de base solide sur laquelle l'intelligence puisse fonder l'édifice de ses conceptions transcendantes. Dans l'ordre des croyances chrétiennes, tout est précisé, défini, arrêté : la notion de Dieu et de ses attributs, la nature divine, l'origine et la création de l'homme, sa chute, sa régénération par le sang de l'Homme-Dieu, sa fin dernière, son immortalité, etc. Il n'est pas jusqu'aux dogmes les plus inaccessibles à la raison humaine, jusqu'aux mystères les plus impénétrables, qui ne puissent, comme signes de la puissance, de la bonté et de la charité divines, devenir, malgré leur incompréhensibilité, la matière des plus sublimes méditations. Ici la vérité est toute faite ; ici, la parole révélée se manifeste avec toutes ses profondeurs sans doute, mais aussi avec ses clartés célestes ; ici, en un mot, le monde divin se révèle à l'intelligence humaine avec toutes ses obscurités comme avec toutes ses splendeurs; et la pensée, cessant enfin d'errer dans l'idéal et dans l'indéfini, peut s'arrêter sur des objets de contemplation assez positifs pour ne point sortir de la sphère des réalités, et cependant assez mystérieux pour fournir au génie l'occasion de déployer tout ce qu'il a de

puissance intellectuelle, et de pénétrer, autant qu'il est possible à notre nature bornée, dans les abîmes de l'infini et de l'éternité.

Alors, en présence de ces vérités surhumaines, on a vu des hommes animés d'un saint enthousiasme, transportés sur les ailes de la foi et de l'amour, jusque dans les régions célestes, et comme illuminés par un rayon d'en haut, entrer, pour ainsi dire, en communication avec l'esprit de Dieu même, et trouver accès dans un monde où nulle intelligence d'homme n'avait encore pénétré. Alors l'auteur des livres *Des Noms divins* et *De la céleste Hiérarchie*, nous introduit en quelque sorte dans le secret de la nature divine, et nous ouvre les portes du ciel. Alors les saint Anselme, les saint Bonaventure, les sainte Hildegarde nous transmettent les résultats de leurs contemplations sublimes, et nous prouvent que rien n'est impossible à celui qui croit et qui aime. Alors l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*, de ce livre *le plus parfait qui soit sorti de la main des hommes, puisque l'évangile n'en vient point*, pose en principe, dans chacune de ses pages immortelles, que la souveraine sagesse consiste à tendre au royaume du ciel par le mépris du monde, à détacher son cœur de l'amour des choses visibles, pour le porter tout entier vers les invisibles; que tout vient du Verbe éternel; que de lui procède toute parole, *qu'il en est le principe, et que c'est lui qui parle au dedans de nous*, que plus un homme est recueilli en lui-même et dégagé des choses extérieures, plus son esprit s'étend et s'élève sans aucun travail, parce qu'il reçoit d'en-haut la lumière de l'intelligence. Heureux, dit-il, celui que la vérité instruit elle-même, non par des figures et des paroles qui passent, mais en se montrant telle qu'elle est! O vérité, s'écrie-t-il, plus loin, ô vérité qui êtes Dieu, faites que je sois avec vous dans un amour éternel!

Ainsi, dans le moyen-âge, *l'école contemplative* s'efforçait de ranimer dans les âmes la vie du cœur que l'*école logique*, par ses froides dissections de l'intelligence, tendait à éteindre et à dessécher complètement. Ses travaux et ses tendances furent une réaction nécessaire contre les abstractions de la métaphysique aristotélicienne, qui avaient envahi tout l'enseigne-

ment, et au milieu desquelles l'esprit humain aurait fini par se perdre. Tandis que l'école dialecticienne, se revêtant des formes rigoureuses de la philosophie grecque, s'occupait de la vérité uniquement dans ses rapports avec l'intelligence, et fondait ses spéculations sur des combinaisons abstraites, s'inquiétant fort peu de mettre la science en harmonie avec les besoins intimes de l'âme, l'école mystique, se rapprochant par sa méthode de la philosophie indienne et platonicienne, cherchait à établir l'harmonie de l'esprit et du cœur, de la puissance de connaître et de la puissance d'aimer, et, dédaignant la vérité abstraite, ramenait toutes les spéculations à l'amour, et ne se reposait que dans les méditations qui sont à la fois esprit et vie.

SECONDE SECTION.

DE LA VOLONTÉ EN GÉNÉRAL.

De même, avons-nous dit, que l'attention est l'auxiliaire et le complément de la perception, de même la volition est l'auxiliaire et le complément du désir. La *volition* est donc à l'*action* ce que l'*attention* est à la *connaissance*, c'est à-dire un moyen de *réalisation*, sans lequel l'homme serait complètement inerte. Il en résulte que la volition peut être définie : l'effort de l'esprit pour déterminer dans les organes un mouvement conforme aux désirs et aux tendances quelconques qui se manifestent en lui, soit qu'il s'agisse de satisfaire aux besoins du corps, et d'éloigner ou de rapprocher de lui ce qui peut lui nuire ou lui être utile, soit qu'il se propose un but purement intellectuel ou moral. La volition étant un déploiement d'énergie interne, la mise en action du principe de causalité qui est en nous suppose nécessairement un pouvoir inhérent à l'âme, celui d'agir par sa propre force, celui de mouvoir à son gré le système d'organes qui lui est uni, et de réagir au moyen de l'instrument dont elle dispose, sur les causes extérieures.

Ce pouvoir, c'est la *volonté*, faculté supérieure, qui lui assure le gouvernement de sa vie, mais qui toutefois ne la rend véritablement maîtresse d'elle-même, que lorsque la réflexion lui a donné la pleine conscience de ce qu'elle est et de ce

qu'elle peut. Car la volonté se déploie de deux manières : *spontanément* ou *librement*, et elle est spontanée avant d'être libre. La *spontanéité* elle-même se produit sous deux formes diverses, sous la forme de l'*instinct* et sous celle de l'*habitude*. Nous traiterons successivement des *volitions instinctives*, des *volitions libres* et des *volitions d'habitude*.

CHAPITRE PREMIER.

DES VOLITIONS INSTINCTIVES.

Parmi les mouvements qui s'opèrent dans nos organes, et qui constituent le phénomène de la vie physiologique, il en est un certain nombre qui sont entièrement soustraits à l'empire de la volonté, tels que la circulation du sang, le travail de la digestion et de l'assimilation des aliments, l'agitation fébrile, le tremblement nerveux qui se manifeste sous l'influence de la terreur ou d'une violente colère, les contractions musculaires qui ont lieu soit dans les convulsions, soit dans les attaques d'épilepsie, l'irritation nerveuse qui constitue le tétanos, etc. Dans tous ces cas, la force d'impulsion est hors de l'âme, qui sent alors que le corps est soustrait à son empire, et qu'il est entièrement gouverné par les lois de la nature.

Mais il est d'autres mouvements sur lesquels la volonté exerce incontestablement son action, ou même qui n'ont lieu qu'à son commandement. Ainsi, je puis à mon gré précipiter, ralentir, ou suspendre, au moins pendant quelques instants, ma respiration. Ainsi encore, je puis élever ou abaisser volontairement le voile de mes paupières, je puis résister pendant quelque temps à la faim, à la soif, et hâter ou ajourner le moment de satisfaire aux besoins mêmes les plus naturels et les plus impérieux. Ici nous supposons que le *moi* jouissant de toute sa liberté, s'en sert pour modifier les fonctions corporelles, selon ses convenances, et préside avec intention et connaissance de cause aux mouvements organiques.

Mais il est des moments où le jeu des organes qui sont soumis à l'influence de la volonté s'accomplit sans réflexion, sans délibération, sans aucune des conditions qui constituent

les actes libres. Ainsi, la plupart du temps, le mouvement alternatif d'inspiration et d'expiration s'opère sans attention. Or, dira-t-on que ce mouvement est purement mécanique? S'il en était ainsi, il devrait être soustrait à l'empire de la volonté, comme le mouvement circulatoire du sang dans les artères, comme le mouvement de dissolution et d'assimilation des substances alimentaires ingérées dans l'estomac. Or, le contraire est prouvé par l'expérience de tous les hommes. C'est un fait incontestable que la respiration est toujours soumise à l'action de la volonté, au moins dans l'état normal. Mais il est tout aussi certain que les volitions qui commandent son mouvement alternatif sont originairement et dans l'état ordinaire, des volitions *instinctives*.

Mais ici qu'appelons-nous *instinct ?* Dirons-nous, avec Condillac, que l'*instinct* n'est qu'*une habitude privée de réflexion*, ou, avec le même, qu'il n'est qu'*une imagination dont l'exercice n'est point du tout à nos ordres, mais qui par sa vivacité concourt parfaitement à la conservation de notre être ?* Ces définitions ne sont ni claires ni exactes. L'*instinct* n'est pas l'*habitude*. L'*instinct* est *naturel*, l'*habitude* est *factice*, elle n'a rien de primitif; c'est une *seconde nature*, qu'on se donne à soi-même. Il n'est pas plus vrai de dire que l'*instinct* est une *imagination*. L'*imagination* suppose l'*intelligence*, et l'*instinct* est *aveugle*. C'est une nécessité intérieure qui nous pousse, sans que nous nous en rendions compte; c'est un penchant, c'est une inclination qui nous entraîne en vertu d'une force qui n'est pas la nôtre et dont par conséquent nous ne pouvons avoir conscience. C'est ainsi que l'entendait Buffon, si nous en jugeons par ces paroles : *Le sentiment*, dit-il, *ou plutôt la faculté de sentir, l'instinct, qui n'est que le résultat de cette faculté, et le naturel, qui n'est que l'exercice habituel de l'instinct, guidé et même produit par le sentiment, ne sont pas à beaucoup près les mêmes dans les différents êtres*. L'étymologie du mot justifie cette explication. ἐνστίζω *piquer en dedans*, présente l'idée d'une excitation intérieure, d'un stimulant qui agit sur l'âme, mais dont le principe n'est point en elle. Nous allons voir avec quelle exactitude tout ceci s'applique à notre exemple.

Le besoin et le désir de respirer sont continuels ; c'est une loi de notre nature, puisque la respiration est une condition de vie. Or c'est un principe incontestable que l'homme est entièrement passif dans le besoin et dans le désir. Si l'âme était douée seulement de sensibilité, elle serait capable de *souffrir*, mais incapable d'*agir*. Ce n'est donc pas dans le *désir* que nous devons chercher la cause du mouvement qui satisfait au *besoin* de respirer , mais dans la *volonté*, qui agit alors sans réflexion, sans liberté, et comme déterminée fatalement par une certaine nécessité interne attachée à notre nature. Nous voulons respirer, et nous respirons, mais sans conception et sans délibération de nos actes, qui sont pour nous imperceptibles, parce que notre activité se déploie à l'instigation d'un besoin continu, qui, étant toujours satisfait, échappe par cela même à la conscience, ainsi que la suite de volitions qui y correspond. Ainsi encore, quand une lumière trop vive blesse mes yeux, j'abaisse instinctivement ma paupière, pour me soustraire à la cause d'une sensation pénible. Ici , ma volonté est également aux ordres de la nature ; c'est ce *stimulant* dont nous parlions tout-à-l'heure, c'est-à-dire, l'*instinct de la conservation*, qui détermine un développement d'activité conforme au besoin du moment; comme c'est au même instinct que j'obéis, quand perdant l'équilibre, et ne pouvant me retenir dans ma chute, je porte machinalement les mains en avant, pour me garantir le visage. Dans ces différents exemples, la volonté est certainement en jeu , mais elle se produit avec un caractère particulier qui se distingue parfaitement de tous ceux qu'il nous reste à décrire.

CHAPITRE II.

DES VOLITIONS LIBRES.

L'enfant qui vient de naître, et qui, sans se rendre compte de ce qu'il fait, guidé par la seule instigation de la nature, cherche le sein de sa nourrice, s'y attache, et, par un mécanisme dont il perd le secret aussitôt qu'il n'en a plus besoin, en tire l'aliment salutaire qui convient à son âge, n'agit pas librement. L'activité qu'il déploie est une force aveugle, sans

conscience d'elle-même, mais qui cependant est réelle, incontestable, inhérente au *moi*, quoiqu'elle paraisse avoir son existence hors de l'âme.

L'homme qui, dans l'état d'ivresse, excité par l'excès des boissons fermentées, a perdu le pouvoir de régler sa parole et ses actions, et devient l'esclave de toutes les instigations sensuelles qui résultent du mouvement extraordinaire imprimé à tout le système nerveux, n'agit pas librement. Le cerveau troublé dans ses fonctions, par la multiplicité insolite des impressions qui l'assiégent, ne peut plus servir d'instrument à la raison. Incapable de réflexion et de délibération, n'ayant plus le discernement du bien et du mal, ne voyant plus même les choses telles qu'elles sont, et confondant les réalités au milieu desquelles il vit, avec les objets que lui présentent les hallucinations dont il est le jouet, hors d'état de faire la distinction du vrai d'avec l'imaginaire, et par cette privation de jugement, dominé par toutes les conceptions bizarres qu'il reçoit du hasard et de la fatalité, et par l'impulsion des instincts grossiers de la brute, l'esprit est, pour ainsi dire, enlevé à lui-même, ne se connaissant plus, ne se possédant plus, ne se gouvernant plus, et livré au caprice d'une nature sans frein et comme à l'abandon. Et cependant qui osera dire que cette activité désordonnée qui se produit en lui n'a pas son principe dans la volonté ?

L'homme qui, dans le transport d'une fièvre chaude, dans le délire qui accompagne l'inflammation du cerveau, ou qui est la suite d'une grave et subite lésion de cet organe, dans l'état d'aliénation mentale, dans un accès de fureur, ne sait plus ce qu'il dit ni ce qu'il fait, n'entend rien, ne voit rien que ce qui le possède, et est entraîné aux plus grandes violences, aux actions les plus horribles, n'agit pas librement. Jeté comme hors de lui, par le mal qui le tourmente ou par la passion qui l'emporte, exalté par son imagination en désordre, souvent alors il déploie une activité prodigieuse. Mais c'est une activité sans règle et sans mesure ; et cependant, à moins de soutenir qu'elle a son principe dans la matière, il faut en placer la source dans la volonté.

Enfin, l'homme qui, dans l'état de somnambulisme, mar-

che, parle, converse, travaille et exécute une foule de mouvements, qui paraissent souvent combinés avec autant de sagesse, de discernement et de raison que ceux qu'il exécute dans l'état de veille, n'agit pas librement. Et cependant à quel principe attribuera-t-on ce déploiement d'activité, si ce n'est à la volonté? On ne dira pas sans doute que sa langue se meut pour articuler une suite de mots ayant un sens raisonnable, que ses membres se mettent en mouvement pour le conduire au but vers lequel il se dirige, sous la seule influence d'une force purement organique. Il n'y a pas d'autre principe d'action dans l'homme, pas d'autre force active que la volonté. La volonté, c'est toute l'activité humaine.

Si dans tous les exemples que nous venons de citer, on ne peut nier l'intervention de la volonté, mais si, en même temps, tout le monde reconnaît que la volonté s'y déploie spontanément, sans conscience d'elle-même, d'une manière aveugle, et comme maîtrisée par la fatalité, et que dans tous ces cas, il ne dépend pas de l'âme de diriger avec choix et avec une pleine et entière disposition d'elle-même, la force qu'elle met en œuvre, non-seulement nous aurons par cela-même déterminé les caractères auxquels on pourra reconnaître le mode d'activité que nous avons à décrire, mais encore nous aurons démontré l'existence même de la liberté. Car la liberté se trouve invinciblement démontrée par la distinction mêm que tous les hommes établissent entre les actes qui sont libres et ceux qui ne le sont pas. Or, est-il vrai que tout le monde distingue les cas où l'homme agit librement de ceux où il agit fatalement? Cela est indubitable. Donc, tout le monde sait ce que c'est que la liberté, et croit à son existence, puisque tout le monde sait par quels caractères se révèle sa présence. Donc, la liberté existe.

Ainsi, toute décision de l'esprit qui se produira, non plus sous l'influence d'une nécessité intérieure, mais avec la claire conception de l'acte à produire, avec réflexion, délibération, jugement, c'est-à-dire, avec choix, raison, pleine et entière possession de soi-même, sera un acte libre et non un acte spontané. Dans l'ivresse, dans la folie, dans la passion poussée à l'extrême, l'âme n'est pas libre, parce qu'elle agit sans

se connaître et sans connaître ce qu'elle veut et où elle tend. Alors le moi se perd de vue, la conscience de la personnalité est suspendue, et avec elle la possession de soi même, qui ne se conserve que par la réflexion. Mais aussitôt que l'âme, en se repliant sur elle-même, a ressaisi son *moi*, aussitôt que par ce retour au-dedans, elle se retrouve et se reconnaît avec tous les pouvoirs qui lui appartiennent, aussitôt que par l'effet de ce stationnement énergique de la pensée sur elle-même, elle a eu le temps de mesurer la puissance qui lui est propre, et de se rendre compte de l'emploi qu'elle veut en faire, alors il lui est possible de prendre en main le gouvernement de son existence, la direction de ses actes, qui, dès ce moment, cessent de dépendre du hasard, et ne relèvent plus que de l'empire de soi. Alors aussi son activité, modérée par la réflexion, réglée par la raison, se déploie avec une sage lenteur, parce que toute détermination libre suppose : 1° la claire conscience de l'intention avec laquelle on agit ; 2° la délibération pour savoir si et comment on agira ; 3° le choix ou la décision qui s'arrête de préférence sur l'un des motifs entre lesquels on a délibéré ; 4° enfin la combinaison des moyens avec le but que l'on se propose, et que toutes ces conditions sont incompatibles avec la promptitude d'action qui distingue la spontanéité. En effet, ce qu'on appelle *prudence, sagesse, circonspection*, *esprit de conduite*, suppose nécessairement réflexion et liberté ; car, toutes ces choses exigent les calculs de la prévoyance, les combinaisons de la raison, la connaissance des rapports des effets avec les causes, l'art de pressentir les résultats des actions, les conséquences des démarches, de préparer les événements, de saisir les occasions, de profiter des circonstances, de concilier, au milieu du monde, l'intérêt avec le devoir, la politesse avec la franchise et la sincérité, la déférence pour autrui avec la probité, l'indépendance et l'honneur.

Systèmes et objections contre la liberté.

La liberté est donc la puissance d'agir ou de ne pas agir ; c'est la souveraineté que nous exerçons sur nous-mêmes et sur nos actes ; c'est le pouvoir que nous avons de nous déter-

miner par notre propre choix. Que chacun de nous s'écoute et se consulte lui-même, et il sentira qu'il est libre, comme il sent qu'il pense et qu'il existe, et il reconnaîtra nettement qu'il y a en lui un principe d'activité dont il peut disposer à son gré, dont il a pleinement l'initiative dans une foule de circonstances, et qui est si complètement soustrait à l'ac ion des forces extérieures, que *nul ne peut nous forcer de vouloir ce que nous ne voulons pas*. Qui ne sent pas, en effet, aussi clairement qu'il sent sa pensée et son existence, qu'il a le pouvoir de parler ou de se taire, de marcher ou de rester immobile, de garder un secret ou de le révéler, d'assister un indigent ou de le délaisser? Si cette liberté est une chimère, dit M. Frayssinous, comment puis-je la sentir de cette manière? Ce qui n'est pas, ce qui n'est qu'un néant, peut-il se sentir aussi positivement que ce qui est très-réel? Prétendra-t-on que le sentiment si positif et si profond que j'ai de ma liberté n'est qu'une illusion, et essaiera-t-on de le combattre par les arguments de je ne sais quelle métaphysique? Prenez garde, dit encore M. Frayssinous à tous ces raisonneurs subtils, tous vos raisonnements seront inutiles pour moi, si je n'en connais pas la vérité. Je ne puis la connaître que par un sentiment de lumière intérieure, qui m'avertisse de sa présence : car la vérité n'existe pour moi que par le sentiment que j'en ai. Mais si je ne dois pas croire au sentiment de ma conscience, qui me dit que je suis libre, pourquoi voulez-vous que je croie au sentiment de ma conscience, quand elle me dira que vous avez raison? Croyez-vous donc que je sentirai plus clairement la force de vos raisons que je ne sens ma liberté?

« Voulons-nous, dit-il ailleurs, sentir vivement notre liberté? faisons-en l'épreuve dans une de ces choses parfaitement indifférentes où aucune raison ne nous penche plutôt d'un côté que de l'autre. Je me résous, je suppose, à lever mon bras et à le remuer. Que je le porte à gauche, que je le porte à droite, voilà ce qui m'est très-indifférent. Je puis exécuter l'un et l'autre mouvement avec une égale facilité. En le remuant ainsi, à mon gré, je puis bien sentir le plaisir d'exercer ma liberté; mais que je le porte d'un côté ou d'un autre, en vérité, le plaisir est égal; et plus je considère sérieu-

sement et profondément pourquoi je commence à le porter à droite, plus je sens clairement que c'est ma volonté seule qui m'y détermine par son activité propre et par le pouvoir de choisir qui la constitue. Oui, je suis tellement ici maître de mes mouvements, que je puis annoncer d'avance ce que je ferai à ce sujet; je puis m'engager à faire trouver vraie ou fausse toute conjecture qu'on pourrait se permettre à cet égard. Ainsi, si l'on conjecture que dans un moment je lèverai mon bras, je ne craindrai pas de m'engager à le tenir immobile; même il suffirait qu'on me crût obligé à un mouvement déterminé, pour que j'exécutasse le mouvement contraire. Tant le pouvoir que j'ai de choisir est véritable. »

Ce qui prouve encore que nous sommes libres, c'est le sentiment positif, indubitable, irrésistible de notre responsabilité morale. Si nous ne l'étions pas, nous imputerions-nous nos actions, nous en reconnaîtrions-nous les auteurs? Pourquoi, dans certaines circonstances, nous jugeons-nous dignes de blâme ou de louange, de récompense ou de châtiment? N'est-ce pas parce qu'ayant conscience de l'intention avec laquelle nous agissons, et connaissant que l'action que nous nous proposons d'accomplir est bonne ou mauvaise, c'est-à-dire commandée ou défendue par la loi morale, nous croyons fermement qu'il dépend de nous de la faire ou de ne la pas faire, et que si nous la faisons, nous en aurons le mérite, si elle est conforme au devoir, et le démérite, si elle est en opposition avec ce qu'il prescrit? Remarquons d'ailleurs que le remords n'accompagne que les actes accomplis librement, intentionnellement, sciemment et avec connaissance de cause; nous ne l'éprouvons jamais, nous ne nous reconnaissons jamais coupables, à l'occasion des actes qui se sont accomplis en nous sous l'empire de la fatalité. Or, rien de plus décisif en faveur de la liberté, que cette conscience de notre causalité personnelle, que cette imputation que nous nous faisons à nous-mêmes des produits volontaires de notre activité.

Cependant, on a imaginé contre la liberté un grand nombre de systèmes, que nous croyons utile d'exposer au moins sommairement, ne fût-ce que pour montrer combien les sophismes qu'ils renferment sont faciles à réfuter. Nous ne nous

occuperons ici que des systèmes purement philosophiques. Nous nous réservons de répondre plus tard aux objections qui se tirent de la notion de Dieu.

1° Certains philosophes, considérant que tout *acte* d'attention et de volition est précédé d'un *désir*, ont prétendu que le désir en est la cause *efficiente*, et que l'attention et la volition suivent le désir *aussi nécessairement* que le mouvement d'une bille succède au choc de celle qui l'a frappée.

La question n'est pas de savoir si toute *volition* est précédée d'un *désir;* le fait est incontestable. Il est évident que je ne *veux* faire une chose, que parce que j'ai *désiré* la faire. Le *désir,* le *penchant*, la *préférence*, est ici la *raison*, le *motif* de mon vouloir. Cela prouve que l'homme *veut* toujours en raison de quelque affection, de quelque sentiment, de quelque tendance positive ou négative qui l'excite à développer son activité dans tel ou tel sens, mais cela ne prouve rien contre la liberté. Quand les moralistes et les orateurs de la chaire, se fondant sur ce principe, que la *sensibilité* est le mobile de la *volonté,* cherchent à faire naître dans le cœur de leurs auditeurs l'amour de Dieu et de la vertu, pour les déterminer à régler leur conduite et leurs mœurs sur les préceptes de la religion et de la morale, prétendent-ils donc par là enchaîner leur liberté ? Non, certainement; mais ils savent que tout homme pénétré de la bonté divine et des charmes de la vertu, sera plus disposé à conformer ses actions à la volonté de Dieu et aux devoirs de la vertu, que celui qui n'aura que de l'indifférence ou du mépris pour l'un et pour l'autre. Quelle est donc la véritable question à résoudre ? C'est celle de savoir si *tout désir quelconque est toujours et nécessairement suivi d'une volition conforme.* Or, qui oserait nier qu'un grand nombre de nos désirs restent inefficaces, précisément parce que la volonté refuse de réaliser leurs tendances, et parce que la liberté s'interpose entre leurs sollicitations et l'action ? Non-seulement nous avons le pouvoir de résister à nos désirs, et nous leur résistons en effet dans un grand nombre de circonstances, mais nous avons encore celui de les changer, de les modifier, de leur en substituer d'autres entièrement opposés, qui deviennent alors le motif de nos déterminations. On peut à

cet égard en appeller à l'expérience de tous les hommes, et de ceux-là mêmes dont nous combattons les sophismes : Quel est celui d'entre eux qui n'ait pas, plusieurs fois dans sa vie, repoussé un désir coupable, combattu une mauvaise passion, résisté à un penchant vicieux ? Ce qu'on appelle probité, délicatesse, fidélité à ses engagements, équité, justice, qu'est-ce autre chose, en définitive, que le triomphe de la volonté éclairée par la conscience sur les suggestions de l'intérêt, de l'égoïsme et de la cupidité ? Donc le désir n'est pas la cause efficiente de la volition ; donc il n'en est que l'occasion, bien loin d'exercer sur elle aucune influence nécessaire.

2° D'autres philosophes, entr'autres Helvétius, prétendent que *l'éducation*, c'est-à-dire, l'ensemble des circonstances dans lesquelles nous nous sommes trouvés, est la cause exclusive de nos habitudes morales et de notre caractère, lesquels sont eux-mêmes la cause réelle de ce qu'on appelle *opérations* ou *actes libres* de l'esprit.

Un autre système, qu'on peut considérer comme un *matérialisme mitigé*, est celui d'un grand nombre de physiologistes, qui, attribuant la différence des caractères, non plus à l'éducation, mais à la disposition native des organes corporels, posent en principe que tous les modes de l'esprit doivent être rapportés au *tempérament* comme à leur seule et véritable cause ; suivant eux, c'est par la diversité des tempéraments que s'expliquent la stupidité ou la vivacité des esprits, l'emportement ou la douceur des caractères, qui à leur tour sont l'unique raison de la différence de la manière d'agir ; Gall et Cabanis ont été les principaux promoteurs de cette doctrine.

Ces divers systèmes ont été réunis en un seul par quelques philosophes, à la tête desquels paraît Ch. Bonnet. Cette combinaison nouvelle peut se ramener aux propositions suivantes qui, en la résumant, ont l'avantage de la présenter sous la forme d'un argument ; ce qui nous facilitera le moyen de la réfuter.

1° Au moment de sa naissance, l'homme se trouve dans certaines circonstances naturelles, dans certaines conditions sociales, et dans un certain rapport avec les choses. 2°. Ces

circonstances naturelles sont la cause de son tempérament; sa condition sociale, celle de son genre de vie et de son éducation ; ses rapports avec les choses, celle de ses idées. 3° Le tempérament, le genre de vie et l'éducation sont la cause des habitudes et conséquemment des affections. 4° Les idées et les affections sont la cause des jugements. 5° Les jugements sont la cause des croyances. 6° Les croyances sont la cause des désirs. 7° Les désirs sont la cause de tout ce qu'on appelle opérations de l'esprit : d'où il suit qu'on a tort de les attribuer à l'esprit comme à leur cause réelle. (*Gatien Arnoult.*)

Nous pourrions d'abord opposer à ce système la réponse que nous avons faite au premier. Car s'il est faux que le désir soit le principe de nos déterminations, que devient la conclusion finale de cette série de propositions en apparence si logiquement enchaînées? On aura beau prouver que les *jugements* sont la cause des *croyances*, que les *croyances* sont la cause des *désirs*, s'il n'est pas démontré avec évidence que les désirs amènent toujours nécessairement, inévitablement, des volitions conformes, par cette solution de continuité, le lien par lequel on prétendait rattacher les prémisses à la conséquence est rompu, et la liberté reste intacte et inattaquable.

Qui ne voit pas d'ailleurs que toute cette argumentation repose sur une équivoque, c'est-à-dire, sur le double sens qui est attribué au mot *cause?* Oui, sans doute, notre condition sociale est la cause *occasionnelle* du genre d'éducation que nous recevons, de même que celle-ci, en nous plaçant dans un certain rapport avec les choses, est la cause *occasionnelle* de nos idées, de nos opinions, de nos mœurs, de nos habitudes; de même que les circonstances naturelles dans lesquelles nous nous trouvons, le genre de vie que nous adoptons, sont généralement la cause *occasionnelle* des différences de tempérament et de caractère, et des modifications qu'ils subissent. Mais confondra-t-on la simple *occasion* d'un fait, avec la *cause productrice* de ce même fait? Est-ce la même chose d'être pour quelqu'un *l'occasion* d'un crime, où d'en être *l'auteur?*

Pour que l'éducation pût être considérée comme e principe

générateur de nos actions, il faudrait que la même éducation déterminât toujours la même conduite. Or, c'est ce qui n'est point. Quelle différence ne remarque-t-on pas tous les jours dans la manière d'agir des hommes qui ont été le plus longtemps placés sous l'influence du même enseignement, des mêmes principes, des mêmes croyances morales et religieuses, de la même discipline ? Pour que les circonstances naturelles dans lesquelles nous nous trouvons pussent être regardées avec quelque vraisemblance comme la cause efficiente de notre tempérament, de nos affections, de nos habitudes et de nos mœurs, il faudrait que les mêmes circonstances naturelles, que les mêmes conditions sociales, les mêmes rapports avec les choses, déterminassent toujours le même tempérament, les mêmes goûts, les mêmes mœurs, les mêmes habitudes. Or, quoi de mieux prouvé que la diversité des natures, soit physiques, soit spirituelles, malgré l'identité des circonstances et des conditions au milieu desquelles elles se produisent et se développent ? Quoi de plus incontestable que l'extrême diversité des manières de voir, de sentir et d'agir d'un individu à un autre, et dans le même individu d'un âge à un autre, malgré l'identité des tempéraments, des caractères et des positions sociales ? Enfin pour qu'on pût, je ne dis pas avec certitude, mais seulement avec quelque probabilité, attribuer uniquement nos désirs à nos croyances, et nos résolutions à nos désirs, il faudrait que les mêmes croyances amenassent constamment les mêmes désirs, et que les mêmes désirs fussent toujours et infailliblement suivis des mêmes actions. Or, ce rapport invariable de succession entre tel jugement et tel désir, entre tel désir et telle détermination, est encore démenti par l'expérience. De ce qu'un homme violemment tourmenté par la faim, aura une fois, quoique sachant bien qu'il faisait mal, dérobé un pain dans la boutique d'un boulanger, il ne s'ensuit pas que le lendemain et tous les jours il renouvellera exactement la même action, s'il se trouve dans les mêmes circonstances, c'est-à-dire s'il éprouve le même besoin et est exposé à la même tentation. Il peut réfléchir sur les conséquences du vol commis, opposer le cri de sa conscience au cri du besoin, et s'abstenir d'un acte qu'il sait bien lui-même ne dépendre

que de sa volonté ? De ce qu'un homme, voyant un de ses semblables sur le point de périr au milieu des flots, cède aujourd'hui au sentiment d'humanité qui le porte à voler à son secours, et parvient à le sauver, s'ensuit-il que demain le même spectacle, le même désir de secourir un malheureux exposé au même danger, le détermineront à se dévouer aux mêmes périls ? Ne peut-il pas réfléchir qu'il expose lui-même sa vie, et sa volonté, rebelle cette fois aux suggestions de la charité, ne peut-elle pas pencher de préférence vers le parti que lui conseille le désir et le soin de sa conservation ? Or voilà, sous l'empire des mêmes circonstances, des décisions, des manières d'agir bien différentes. Que faut-il en conclure ? C'est que pour tout homme qui réfléchit, une action suppose toujours deux motifs, et non un seul, comme nos adversaires tendraient à le faire croire. A côté du désir de mal faire est un avertissement de la conscience qui nous excite au devoir. A côté du désir de bien faire est un intérêt ou une passion qui nous détourne de la vertu. La liberté consiste précisément à délibérer et à faire un choix entre l'impulsion de nos désirs et les inspirations de la conscience morale.

Mais c'est ce choix, nous dira-t-on, que nous soutenons n'être pas au pouvoir de l'homme. L'homme est la dupe de lui-même, quand il croit avoir l'initiative de ses actes. Ce qui le pousse à vouloir de telle ou telle manière, c'est en réalité son caractère, son tempérament, dont il suit l'impulsion, sans qu'il s'en doute ; en obéissant à sa nature, il croit n'obéir qu'à lui-même, parce que sa nature c'est lui-même.

Ce n'est encore là qu'un sophisme. Car qu'est-ce que le tempérament ? On le définit généralement : *La constitution particulière du corps propre à chaque individu.* Mais que le tempérament soit bilieux, lymphatique, sanguin ou nerveux. qu'il soit robuste, délicat, bouillant, flegmatique ; qu'importe à la question qui nous occupe ? Il en résultera seulement que l'individu sera plus ou moins impressionnable, que son organisation physique se prêtera plus ou moins facilement à l'action des causes extérieures, que son imagination et sa sensibilité seront plus ou moins vivement excitées par les phénomènes moraux et matériels qui viendront l'affecter. En effet,

c'est le tempérament qui fait la différence de nos manières de sentir. Mais entre la sensibilité et la volonté, il y a toute la distance qui sépare la passivité de l'activité; et nous voilà encore revenus au désir et à la volition; au désir, fait passif, que l'homme subit et reçoit des circonstances; et à la volition, fait actif, que l'homme se donne à lui-même, et qui n'est que le déploiement de son énergie propre.

Ce que nous venons dire du *tempérament*, nous le dirons du *caractère*. On définit le caractère, *une disposition habituelle de l'âme par laquelle on est plus porté à faire et l'on fait en effet plus souvent des actions d'un certain genre, que des actions d'un genre opposé*. Nous pourrions demander d'abord en vertu de quel principe l'homme agit, avant que son caractère soit formé, car le caractère ne se dessine qu'à la longue. S'il n'est que le résultat des habitudes contractées, il suppose non-seulement l'usage antérieur de l'activité qui est inhérente à l'âme, mais même l'exercice de la liberté, comme nous le verrons plus tard. Que le caractère soit d'ailleurs doux ou rude, fougueux ou pacifique, grave ou gai, léger ou sérieux, qu'importe encore une fois à la question du libre arbitre? On ne nie pas que la volonté ne se décide sur les données de la sensibilité et de l'intelligence. Les hommes agissent *librement* de diverses manières, chacun selon le degré de ses connaissances, selon ses opinions, selon ses préjuges, selon son caractère, selon ses affections. Celui dont le caractère est décidé, vif, impétueux, délibèrera promptement et se déterminera de même. Au contraire, celui dont le caractère est indolent, timide, irrésolu, délibèrera longuement, et ne se décidera qu'avec lenteur et après beaucoup de tergiversations. Voilà toute la différence. Mais l'acte une fois accompli sera également libre de part et d'autre.

3° Quelques philosophes, considérant que l'homme dans l'état de *folie* est universellement regardé comme exempt de blâme ou de louange, en concluent que dans cet état il n'agit pas librement, ou ce qui est la même chose, suivant eux, qu'il n'est pas la cause propre de ses actions; d'où ils tirent cette conséquence qu'il ne l'est jamais, attendu, disent-ils, que s'il était quelquefois cause de ses actions, il le serait toujours.

D'autres tirent des conclusions analogues de l'état de *rêve* et de *somnambulisme*, dont les phénomènes ne leur paraissent pas plus avoir leur principe de causation dans l'esprit que ceux de la *folie*, ce qui prouve, selon eux, que l'esprit n'est également pour rien dans la production des actes dont il est le sujet dans l'état de veille.

Il est bien vrai, comme nous l'avons nous-même établi précédemment, que l'homme, dans l'état d'aliénation mentale, de rêve et de somnambulisme, n'agit pas librement. Mais de ce qu'il n'est pas libre, s'ensuit-il qu'il n'est pas cause de ses actes? N'y a-t-il qu'un seul mode d'activité, et n'y a-t-il pas de milieu entre *agir librement*, avec réflexion, avec connaissance de cause, et *ne pas agir du tout?* Cette première conclusion est donc sans aucune valeur logique, puisqu'elle repose uniquement sur la confusion que l'on fait ici de l'activité *libre* et de l'activité *spontanée*.

Mais fût-il vrai que l'aliéné et le somnambule fussent mus alors mécaniquement par des forces extérieures, ce qui est absurde, peut-on légitimement induire de ce qui se passerait dans ces deux états exceptionnels, à ce qui doit se passer dans l'état de veille et quand l'homme est en pleine possession de lui-même et de sa raison? On excuse le fou en raison de sa folie; on impute à l'homme raisonnable les actions qu'il fait, et on l'en rend responsable. Avant de déclarer que le second n'est pas plus cause de ses actes que le premier, il faudrait au moins expliquer la croyance universelle qui attribue à l'un le mérite ou le démérite de ses œuvres, et qui le refuse à l'autre.

4° La doctrine du fatalisme a été positivement formulée dans le système suivant, qui a été soutenu de nos jours par Diderot, Helvétius, Collins, etc. Ces philosophes posent d'abord en principe; 1° qu'il n'y a point d'effet sans cause; 2° que tout fait a sa cause dans un fait antérieur auquel il est nécessairement lié. Ils en concluent que ce qui est actuellement est la conséquence nécessaire de ce qui était immédiatement auparavant, et le principe également nécessaire de ce qui sera immédiatement après; de sorte que l'univers n'est, suivant eux, qu'un ordre admirablement combiné de causes et d'effets enchaînés

l'un à l'autre par la nécessité, et que dans l'esprit en particulier chacune de ses manières d'être est causée par celle qui précède, et cause à son tour celle qui suit, etc.

Quoique Leibnitz n'ait pas eu l'intention d'attaquer le libre-arbitre, il est toutefois difficile de concilier avec la liberté son système de *la raison suffisante* combiné avec celui de *l'harmonie préétablie.*

Leibnitz pose d'abord en principe, qu'aucun fait ne peut avoir lieu sans qu'il y ait une *raison suffisante* pour qu'il soit de telle manière plutôt que de telle autre. La nécessité d'une *raison suffisante* pour l'existence de chaque fait est une vérité nécessaire dont la négation impliquerait, dit-il, *contradiction.*

Tant que Leibnitz se borne à prouver que, en tant que *raison suprême*, Dieu seul explique tout, que c'est dans son point de vue seul que tout est entendu et conçu parfaitement, à titre de vérité, de réalité absolue, son système est une admirable démonstration de l'existence de Dieu. En effet si en remontant la série des faits contingents, on trouve *la raison suffisante* de chaque fait particulier dans un autre fait antérieur, cela ne donne pas néanmoins la raison suffisante, de l'existence de toute la série. Le principe de la raison suffisante suivi jusqu'au bout, oblige donc de placer la raison dernière de tous les faits dans une substance non contingente ou nécessaire; ainsi, Dieu est la raison suffisante, suprême de l'univers, le premier et le dernier terme de toutes les séries dans l'ordre des causes efficientes, comme dans celui des causes finales qui viennent toutes se résoudre en lui.

Mais qu'est-ce que l'univers? L'univers entier, dit Leibnitz n'est qu'un immense assemblage de *monades,* éléments actifs et simples, *forces,* ou, ce qui est la même chose, *substances* indivisibles, qui ont en elles-mêmes le principe de tous leurs changements; car la *monade,* par cela même qu'elle est sans parties, ne peut être modifiée par un principe externe, c'est-à-dire par l'action d'une autre *monade.* Ces êtres actifs et simples existent isolés ou agrégés, et sont combinés de mille manières différentes; ce qu'on désigne sous le nom de *corps* n'est rien de plus qu'une agrégation de *monades*, et *l'étendue* n'est que le phénomène que manifeste cette agrégation?

Les faits que présente cet univers ne sont donc qu'un résultat des actions des *monades*. Toutes les actions des *monades* ont leur raison suffisante dans leur harmonie et leur subordination réciproques; harmonie en vertu de laquelle toute la série des modifications internes de chaque *monade* a été *établie d'avance* par le suprême Régulateur de toutes choses, de manière à concorder avec celles des monades auxquelles elle se trouve associée, et de telle sorte que tout état d'une monade est nécessairement déterminé par son état antécédent, celui-ci par l'autre et ainsi de suite, en remontant jusqu'à la création. Il suit de là, selon Leibnitz, que quelle que soit la manière d'être de l'esprit qui fait partie de cet univers, elle a toujours une raison suffisante, et que cette raison suffisante se trouve toujours dans la manière d'être précédente, laquelle à son tour a la sienne dans le mode antérieur, et ainsi de suite indéfiniment; formant ainsi un enchaînement de causes et d'effets dont la série, remontant à l'origine des choses, va se rattacher à la *raison suprême*.

Comme ce système a dans le fond la plus grande analogie avec le précédent, nous avons cru devoir les réunir, les observations dont le premier sera l'objet pouvant facilement s'appliquer à celui-ci.

Tous deux reposent sur ce principe, qu'il n'y a point d'*effet sans cause*, ou, selon le langage de Leibnitz, *sans raison suffisante*, ce qui est incontestable; et que tout fait a sa cause dans un fait antérieur auquel il est nécessairement lié, ce qui demande explication. Oui, dans l'ordre matériel, le mouvement d'une bille est lié fatalement à l'impulsion qui lui a été donnée par une autre bille, de même que le mouvement de celle-ci est lié fatalement au choc de l'instrument qui l'a poussée contre la première, de même qu'il faut remonter à la main du joueur pour trouver la cause de l'impulsion à laquelle l'instrument a lui-même obéi fatalement. Mais la main, par quelle cause a-t-elle été mue? Dira-t-on que son mouvement a sa raison suffisante dans le mouvement des muscles, celui-ci dans le mouvement du cerveau? Cela ne ferait que reculer la difficulté et ne la résoudrait pas. Toujours faut-il que de cause seconde en cause seconde, nous arrivions à une cause

première, à une cause volontaire et libre, à une force qui ait en soi sa raison d'agir, qui ait pleinement l'initiative de ses déterminations, et en qui nous puissions placer le principe de cette série de mouvements qui s'enchaînaient tout-à-l'heure d'une manière fatale. Or, cette cause première c'est l'esprit de l'homme qui, en tant que raisonnable et libre, ne relève que de soi, et, qui ayant reçu de Dieu la puissance de se modifier lui-même par le développement de l'activité dont il dispose, a par conséquent celle d'interrompre à son gré ce prétendu enchaînement nécessaire de manières d'être par lequel les fatalistes prétendent expliquer tous les changements qui s'opèrent en lui. Sans doute la liberté a elle-même sa *raison suffisante* dans la volonté divine : car elle est un don de Dieu, et elle est entrée dans les plans de la sagesse infinie ; mais les actes qui sont le produit de l'exercice de la liberté n'ont pas d'autre *raison suffisante* que cette liberté même.

5° La négation de la liberté ressort bien plus directement encore du système du *matérialisme absolu*. Car du moment que l'on pose en principe que *l'esprit est matière*, comme toute matière est inerte et incapable de se donner à elle-même aucune manière d'être, il s'ensuit logiquement que l'esprit ne peut être la cause réelle d'aucun acte d'attention ou de volition.

Comme la matérialité de l'esprit est précisément en question, et que la vérité ou la fausseté de la conséquence qu'on en tire, dépend absolument de la vérité ou de la fausseté de l'hypothèse, nous n'avons point à nous occuper d'un système qui tombera de lui-même, du moment que la spiritualité du sujet pensant sera démontrée.

6° Enfin, un dernier système partant du principe que l'âme n'agit pas sans motifs, prétend expliquer la détermination, non par le choix libre de la volonté, mais par le plus ou moins de *gravité* et *d'importance* des motifs entre lesquels l'âme paraît délibérer. D'après cette objection, la délibération n'est qu'une opération fictive. Les motifs seuls donnent l'impulsion à la volonté ; ce sont eux qui la déterminent à se porter d'un côté plutôt que d'un autre : ils entraînent donc l'âme nécessairement ; elle n'est donc pas libre.

Il est évident que les auteurs de l'objection, en les supposant de bonne foi, ont été la dupe d'une fausse métaphore. « Que les deux bassins d'une balance, dit M. Frayssinous, soient dans un parfait équilibre; le poids qu'on met dans l'un des deux le fait pencher; ce bassin ne peut résister au poids qui l'entraîne. Il n'est pas en son pouvoir de rester fixe comme il était, il est passif. Mais notre âme est active; elle obéit ou elle résiste suivant sa volonté. Prenons garde de nous faire de fausses notions des motifs qui agissent sur notre âme. N'allons pas, abusés par l'imagination, nous figurer un *motif* comme un corps qui agit de tout son poids sur un autre corps. Un *motif*, c'est une idée, un sentiment, une considération qui s'éveille dans l'âme ; c'est quelque chose de spirituel. Il y a loin des lumières de l'entendement aux résolutions de la volonté; et combien de fois, par une contradiction qui décèle la liberté, ne fait-on pas en pratique ce qu'on improuve en théorie ? » Combien de fois, ajouterons-nous, le caprice de la volonté ne va-t-il pas jusqu'à accorder la préférence aux motifs les plus légers et les plus frivoles sur les considérations les plus sérieuses et les plus graves ? Ainsi, s'il est vrai qu'à l'égard des raisons qui se présentent pour agir ou pour n'agir pas, nous sentons que nous devons les peser, parce que nous voulons agir par choix ; s'il est vrai que l'homme n'agit jamais sans un motif qui le détermine, et si c'est même par là qu'il est intelligent et raisonnable, il ne l'est pas moins que ce motif n'est jamais nécessitant, irrésistible, et que c'est la volonté seule qui fait pencher la balance, puisque c'est-elle qui donne le poids aux motifs.

Résumé et conclusion.

Tous les systèmes que nous venons de passer en revue ont cela de commun, qu'ils supposent entre tous les phénomènes qui se succèdent dans l'esprit un rapport de causalité, ou plutôt un lien nécessaire, indissoluble, qu'il s'agissait de démontrer, et qui ne l'est pas. Ce qu'il fallait prouver, c'est que l'esprit n'est pas doué d'un principe d'activité propre, qui lui donne le pouvoir de se modifier lui-même, de résister aux forces ex-

térieures, et de puiser en soi et dans le fond de son être la raison de ses déterminations. Or, quoi de plus absurde que d'attribuer ce principe d'activité, cette puissance de causation à un simple *phénomène*, et de le refuser à la *substance ?* On prétend qu'il y a dans le *désir*, dans le *caractère*, dans le *tempérament*, dans la *croyance,* dans l'*habitude,* une *force causatrice* qui *engendre* aussi nécessairement des volitions analogues, que le choc d'une bille contre une autre bille détermine le mouvement de celle-ci. Mais le *tempérament*, *croyance*, le *désir*, l'*habitude*, le *caractère* ne sont que des *manières d'être* dont la plupart ont-elles-mêmes leur principe et leur raison dans l'usage volontaire que l'homme fait de ses facultés, et qui, bien loin d'être incompatibles avec la liberté, ne sont pour elles qu'une *occasion* de déployer sa puissance. Car l'homme ne pourrait se montrer libre, s'il n'était pas, à chaque moment de son existence, placé entre ses *devoirs,* d'une part, et de l'autre, ses *désirs*, ses *passions*, ses *goûts*, ses *penchants*, ses *intérêts*, ses *plaisirs* : c'est entre ces divers motifs d'action qu'il a continuellement à délibérer et à choisir. Or, sans la notion d'une loi morale, qui l'oblige sans cesse à faire violence à sa nature, l'homme n'aurait plus de *choix* à faire, précisément parce qu'il n'aurait plus d'*efforts* et de *résistance* à opposer aux inclinations naturelles ; et il retomberait tout entier sous la domination de ses instincts, dont le plus entraînant, le plus impérieux serait toujours l'unique raison de ses décisions : *Vis peccati lex est.*

Mais l'homme est pourvu d'une règle d'action, qui lui montre ce qui lui est commandé et ce qui lui est défendu ; il la connaît comme immuable, comme supérieure à sa volonté, comme indépendante de ses intérêts d'un jour ; il se sent obligé par elle ; il sait qu'elle n'est pas pour lui un simple objet de spéculation, mais une loi qu'il est tenu de pratiquer. Obéira-t-il ou n'obéira-t-il pas ? Sa conscience l'avertit qu'il a le pouvoir de faire l'un et l'autre ; et la preuve, c'est qu'il délibère. Or, si les instigations de sa nature entraînaient toujours ses résolutions dans leur sens, et cela d'une manière fatale, pourrait-il délibérer, balancer, peser le pour et le contre, hésiter, rester dans l'indécision, suspendre ses déterminations,

comme cela lui arrive si souvent ? Une bille délibère-t-elle si elle suivra le mouvement qui lui est imprimé, si elle obéira ou n'obéira pas au choc qu'elle a reçu ? Mais si l'homme délibère s'il cèdera ou ne cèdera pas au désir qui le sollicite, c'est donc qu'il n'est pas *forcé* par ce désir de réaliser sa tendance ; et s'il peut lui résister, s'il peut même le changer, c'est donc que le principe de son *vouloir* n'est pas dans le *désir*, mais dans le *moi* lui-même.

Admirons comment la Providence, par la sage économie des facultés de l'esprit humain, a pourvu au maintien du plus noble de ses priviléges, de la liberté. Et d'abord, l'homme a le pouvoir de prévenir la naissance de tels désirs dont-il a quelque raison de prévoir les suites fâcheuses. Car il est libre d'éviter les occasions qui les provoquent, les spectacles, les lectures, les sociétés, les circonstances, enfin qui sont de nature à les lui suggérer. Lorsque le désir est formé, il peut en empêcher la réalisation ; car il est toujours libre de résister à la tentation qui le porte à faire le mal, ou à se procurer un plaisir coupable. Enfin il peut, non-seulement réprimer un mauvais désir, et empêcher l'accomplissement de l'acte auquel il le sollicite; mais encore il peut le changer, le modifier, lui en substituer même un autre tout contraire, puisé dans les considérations morales sur lesquelles la volonté s'efforce de reporter l'attention. Car, puisque tout désir a son origine ou sa cause occasionnelle dans une opinion ou un jugement, et puisque l'homme peut toujours changer ses opinions par un nouvel examen de leur objet, il peut par cela même changer la direction de ses idées, et en modifiant ses idées et ses croyances, modifier les désirs qui en sont la suite. Mais nous entrerons plus tard dans un examen plus approfondi du pouvoir qu'a la volonté de réagir par l'intelligence sur la sensibilité.

Sans doute la passion est quelquefois si impérieuse, si violente, qu'elle entraîne la volonté dans sa voie. Alors l'acte n'est plus libre, si l'esprit, ayant perdu momentanément l'usage de la réflexion et de la raison, est réellement hors d'état de délibérer. Mais l'acte n'en est pas moins *volontaire*. Il n'en est pas moins le résultat d'un déploiement d'énergie inhérente à l'âme, il n'en a pas moins sa cause efficiente et son principe

virtuel dans le *moi*. Seulement il est voulu spontanément, et la force qui le produit agit aveuglément et sans discernement.

Concluons donc que l'éducation, les croyances, les opinions, les habitudes, le caractère, les affections, le tempérament, peuvent influer sur les actions, mais qu'ils n'en sont point les causes efficientes; que ce ne sont là d'ailleurs que des circonstances, que des accidents qui co-existent dans tous les hommes avec la liberté, et qui, bien loin de la détruire, sont tous les jours modifiés par elle. C'est par elle en effet que nous corrigeons les vices d'une mauvaise éducation, que nous rectifions nos jugements, que nous changeons de croyances et d'opinions, par un nouvel examen de leur objet, que nous triomphons de nos habitudes vicieuses, que nous combattons les défauts de notre caractère, que nous résistons à nos passions, et que nous parvenons à dompter la fougue et l'ardeur de notre tempérament. Or, s'il en est ainsi, comme cela est incontestable, qu'a-t-on à conclure de toutes ces circonstances contre le libre arbitre ?

Comment, malgré l'évidence de tous ces faits, s'est-il rencontré des hommes qui ont employé, je ne dis pas tout ce qu'ils avaient de génie, mais tout ce qu'ils avaient de liberté, pour combattre la liberté même ? C'est qu'en effet l'accomplissement du devoir trouve en nous-mêmes de sérieux et continuels obstacles; c'est qu'il en coûte pour rester fidèle à la vertu; c'est que dans cette lutte opiniâtre que nous avons à soutenir contre les sens et la nature, chacun de nous a éprouvé bien des échecs, et que beaucoup peut-être ont désiré pouvoir mettre sur le compte de l'impuissance, ce qu'il fallait attribuer à la mollesse de la volonté; c'est qu'enfin le tempérament, le caractère, la passion, seraient des excuses commodes pour justifier les désordres et absoudre les vices. Mais les systèmes que nous venons de combattre n'ont pas l'innocence qu'on pourrait d'après cela leur supposer; leur but n'a pas été seulement de fournir une excuse plausible à ceux que la fougue du tempérament ou la vivacité du caractère emportent dans quelque excès : les philosophes qui ont posé ces principes savaient bien que la conséquence rigoureuse, absolue, du fatalisme, c'est la destruction de toute religion, de toute morale, de

toute distinction entre le bien et le mal, entre le vice et la vertu, entre la prudence et la folie. Ils savaient bien aussi qu'effacer toute distinction entre le bien et le mal, c'est rendre toute société impossible. Et cependant cette considération ne les a pas arrêtés ! Voilà le cas que les sophistes font de l'humanité.

Mais l'humanité leur répond par cette grande voix de la conscience universelle contre laquelle la philosophie ne prescrit point. Chez tous les peuples, des récompenses sont proposées à la vertu, et des peines infligées au vice. Chez tous, il existe des lois, des conventions, des alliances. Chez tous, on fait usage des serments, des prières, des exhortations, des menaces. Or, que signifient toutes ces choses, sinon que tous les peuples ont cru perpétuellement que les hommes sont doués de la liberté d'agir ou de ne pas agir? Car à quoi bon des contrats, si leur observation ou leur violation dépend de la nécessité, si nous ne sommes pas libres de rester fidèles à nos engagements et à nos promesses? La fatalité par laquelle les hommes seraient enchaînés ne serait-elle pas plus forte que toutes les conventions? A quoi bon des alliances qui seraient violées aussi nécessairement qu'elles auraient été contractées? A quoi bon imposer des lois à ceux qui seraient dominés par un invincible destin? Quoi de plus inutile que d'employer les prières, les conseils, les menaces, à l'égard de ceux qui seraient entraînés au vice ou à la vertu par une force insurmontable, Enfin, quoi de plus déraisonnable que de décerner des récompenses aux bons, et des peines aux méchants, si leurs bonnes ou leurs mauvaises actions ont leur principe dans la nécessité et non dans la volonté? Cependant, toutes les nations agissent, tous les gouvernements se conduisent comme si le libre arbitre était une réalité. Le monde entier suppose son existence, puisque le monde entier fait usage de toutes ces choses. Ainsi, tandis que les fatalistes continuent à entasser arguments sur arguments pour persuader aux hommes qu'ils ne sont pas libres, le genre humain poursuit sa marche dans les voies que lui a tracées la Providence, opposant sa foi indestructible aux négations des sophistes, qui, entraînés eux-mêmes dans le mouvement général et démentant dans la pratique leurs propres doctrines, viennent tous les jours invoquer l'ap-

pui des lois pour la sûreté de leurs personnes et de leurs biens, pour l'exécution des engagements contractés envers eux, et ne sont pas les derniers à se proposer à l'estime et à l'admiration de leurs contemporains, et à réclamer les récompenses dues à leurs talents et à leurs services envers la patrie.

De l'imputabilité morale.

Tout acte, par cela seul qu'il est *libre*, est exempt de *coaction* et de *nécessité*, à la différence des *volitions spontanées*, qui sont bien exemptes de *coaction*, puisque dire que la volonté peut être *contrainte*, *forcée* dans ses actes intérieurs, ce serait dire que la volonté peut en même temps vouloir et ne vouloir pas ; mais qui ne sont pas exemptes de *nécessité*. Or, c'est parce que l'*acte libre*, non-seulement naît de la *pleine et parfaite propension* de la volonté, mais encore ne relève en aucune manière de la *fatalité*, qu'il est imputable à l'homme.

Toutefois, on peut être responsable même d'un acte qu'on n'a pas accompli librement, lorsqu'on l'a voulu *indirectement*, c'est-à-dire, lorsqu'on l'a voulu, non pas, il est vrai, en soi-même, mais dans ce qui l'a causé. Ainsi l'homicide commis dans l'état d'ivresse passe pour volontaire, d'abord, parce que l'ivresse est un acte d'intempérance, et par conséquent une violation volontaire de la loi morale qui fait un devoir de la modération, et en second lieu, parce que celui qui s'est enivré, pouvant prévoir qu'un homicide ou tout autre crime serait la suite de son intempérance, est certainement coupable de s'être mis sciemment dans un état qui devait lui enlever l'usage de sa raison et de sa liberté. Ce principe est admis par toutes les jurisprudences civiles. Ainsi on est responsable devant la justice humaine d'un meurtre, d'un accident quelconque, quoiqu'on ne l'ait pas voulu par une intention directe, lorsqu'il a été commis par imprudence, c'est-à-dire, lorsqu'on a négligé volontairement les précautions que la prudence, la raison et l'amour de l'humanité conseillaient de prendre pour l'éviter, et surtout lorsqu'on a enfreint sciemment quelqu'une des règles établies par la loi civile, dans l'intérêt de la sûreté publique.

Les moralistes agitent ensuite la question de savoir si la *crainte* et *l'ignorance*, comme étant opposées aux deux conditions de la liberté, la *propension* et la *connaissance*, n'enlèvent pas aux actes humains leur caractère d'imputabilité.

Et d'abord, pour ce qui concerne la *crainte*, il est évident qu'une crainte légère, laissant l'âme maîtresse d'elle-même, et ne détruisant dans l'homme ni la *connaissance*, ni la *liberté d'élection*, n'enlève nullement aux actes humains leur imputabilité. Mais une *crainte grave*, c'est-à-dire, une de ces fortes et violentes émotions qu'on éprouve en présence de quelque danger imminent, peut, en faisant sortir l'âme de son état naturel, en la privant de l'usage de la réflexion et de la raison, rendre l'acte entièrement irresponsable. Alors l'âme, troublée, hors d'elle-même, est complètement, selon l'expression latine, *suî impotens*, et ne sait plus ni ce qu'elle veut ni ce qu'elle fait. Si cependant l'homme, placé sous l'influence de cette crainte grave, reste jusqu'à un certain point maître de lui-même, l'acte perd bien une partie de son caractère d'acte libre, mais il ne le perd pas entièrement. Un fils que la crainte des tourments déterminerait à égorger son père, commettrait un crime sans excuse, parce qu'il est évident qu'ici l'homme a pu balancer entre le parricide et la mort, et qu'en préférant la vie au plus sacré des devoirs, il a fait acte de *connaissance*, de *délibération* et d'*intention*. En principe, la crainte de la mort ne peut servir d'excuse à ce qui est mal en soi, puisque si l'obligation morale s'arrêtait là où commence le combat entre le devoir et le désir de la vie, elle perdrait par cela même son caractère de nécessité et d'imprescriptibilité; or, la loi naturelle, n'étant autre chose que l'ordre immuable, éternel, que la raison divine elle-même a établi, ne comporte par conséquent ni exception ni dispense. C'est une règle absolue, qu'il n'est aucun intérêt temporel qui puisse imposer des limites à l'obligation morale, et qu'on ne doive être prêt à sacrifier au devoir. C'est en cela précisément que consiste la vertu.

Mais que devrait-on décider sur le caractère de l'acte, si cet acte était, par exemple, le consentement donné sous l'influence d'une crainte grave, et contre l'inclination de la vo-

lonté, à un mariage imposé par des parents cupides et impitoyables à un enfant placé encore sous la puissance paternelle, et hors d'état de se soustraire à la violence qui lui serait faite? Nous supposons que, nonobstant les persécutions dont il est l'objet, et les mauvais traitements dont on le menace, l'enfant conserve la jouissance de ses facultés et de sa raison. Peut-on alors se prévaloir de ce que l'acte a été de sa part réellement délibéré, consenti librement, quoiqu'avec répugnance, pour le considérer comme un engagement volontaire, intentionnel, et pour soutenir sa validité ?

Pour résoudre cette question, il est nécessaire qu'on se fasse une juste idée du mariage. Le mariage est une *disposition de soi-même* qui entraîne de telles conséquences, qu'il est de sa nature qu'elle soit entièrement libre, c'est-à-dire, dégagée de toute contrainte extérieure, et consacrée par la pleine et parfaite adhésion de la volonté. Dans la rigueur des principes, un consentement arraché par la violence et la crainte est donc nul de soi, et ne peut former le lien d'une obligation civile. On ne saurait donc l'imputer, l'opposer légitimement à la personne de qui on l'aurait obtenu par de pareils moyens. Toutes les législations reconnaissent que le mariage qui a été contracté dans de telles conditions, peut être attaqué en nullité par celui des deux époux dont le consentement n'a pas été libre. Mais aussi, il est vrai de dire que le silence gardé sur la contrainte qui a été exercée, et la soumission volontaire de sa personne à tous les effets du mariage, deviennent plus tard une ratification réelle, quoique tacite, qui valide ce que le premier consentement avait d'imparfait et d'irrégulier, en lui imprimant le caractère de la personnalité et de l'imputabilité.

Quant à l'*ignorance,* nous rappellerons d'abord les distinctions posées par les moralistes : il y a deux sortes d'ignorance : 1° l'ignorance du *droit* (*ignorantia juris*); c'est celle de l'homme qui ne sait pas que telle chose a été commandée ou défendue par une loi, soit divine, soit humaine; 2° l'ignorance de *fait* (*ignorantia facti*); elle consiste, non point à ne pas connaître la loi, mais à ne pas savoir que telle action est contraire à la loi.

L'ignorance se divise encore en *vincible* et *invincible*. La première est celle que l'on peut surmonter par l'action de la volonté et l'application de l'esprit. L'ignorance *invincible* est celle dont le plus honnête homme ne peut triompher, quelque bonne volonté qu'il y mette et quelque soin qu'il y apporte.

Or, il est évident que l'ignorance *vincible* étant volontaire, puisque l'inapplication de la volonté est la seule cause du défaut de connaissance, l'homme est responsable de tout ce qu'il fait par suite de cette ignorance; c'était à lui à faire tous ses efforts pour en sortir. Les infractions ou les omissions qu'il commet alors lui sont donc imputables, puisqu'il dépendait de lui d'acquérir la connaissance qui lui manquait. Et sa culpabilité sera d'autant plus grande que le précepte qu'il a violé par suite de cette ignorance vincible avait plus d'importance, et qu'il a mis plus de négligence à s'instruire. La loi civile française consacre ce principe lorsqu'elle déclare que la promulgation de la loi sera réputée connue de tous ceux qui habitent le territoire, après l'expiration des délais fixés selon les distances qui séparent les diverses parties du royaume, du siége du gouvernement. Lorsque ces délais sont expirés, nul ne peut plus prétexter l'ignorance de la loi; elle oblige indistinctement tous les citoyens, ceux qui la connaissent comme ceux qui ne la connaissent pas.

La raison nous, dit au contraire, qu'on ne peut être responsable de ce que l'on fait par une *ignorance invincible*. Car, si l'on suppose que l'agent n'a pu acquérir les connaissances qui lui étaient nécessaires, et n'est pas lui-même la cause de l'ignorance insurmontable où il se trouve, comment lui reprocher de n'avoir pas conformé ses actions à des règles qui lui étaient inconnues; car la volonté se dirige selon les lumières de l'entendement, et là où manquent les lumières, la volonté agit au hasard. On ne peut donc nous imputer à crime ce qu'il ne nous a été en aucune manière possible d'éviter. Si l'ignorance invincible n'excusait pas la faute, si elle laissait subsister dans l'acte le caractère d'imputabilité, il s'ensuivrait que Dieu commande des choses impossibles, ce qui est absurde. Du reste, tous les moralistes et tous les théologiens sont d'accord pour reconnaître que les premiers principes de la loi

naturelle, non plus que les conséquences immédiates qui en dérivent, ne peuvent être l'objet d'une ignorance invincible. Tout homme doit connaître par les lumières de la conscience une loi qui oblige *toujours*, et qui oblige *tous* les hommes sans exception.

Nous terminerons cet article par quelques réflexions sur la *conscience morale*, envisagée dans ses rapports avec la question qui nous occupe.

Nous rappellerons que la *conscience morale* est le jugement intime de l'âme qui prononce sur la bonté ou la perversité morale des actions.

Nous avons déjà touché la question de savoir si la conscience est une règle des mœurs tellement certaine et infaillible que tout ce qu'elle condamne est mal, et que tout ce qu'elle approuve est bien. A cet égard, deux règles ont été posées par les moralistes.

1° Il n'est jamais permis d'agir *contre* le jugement de la conscience, lorsqu'elle juge, à tort ou à raison, que l'action qu'on se propose de faire est moralement mauvaise. Car ce qui renferme la volonté de faire le mal n'est jamais permis. Or, agir dans ce cas, contre le jugement de la conscience, c'est agir certainement avec l'intention de mal faire, puisque c'est ou faire une chose que nous jugeons défendue, ou omettre une chose que nous jugeons commandée. L'intention est alors aussi positivement mauvaise que celle de l'homme qui sciemment et volontairement agirait contre les prescriptions ou les défenses réelles de la loi. On doit donc suivre les inspirations de sa conscience, et s'abstenir de l'acte, lors même qu'elle lui attribue faussement un caractère d'immoralité qu'il n'a pas.

2° Mais quand l'acte sur le caractère moral duquel il y a erreur vincible de la conscience, est jugé par elle non plus comme coupable, quoiqu'innocent dans la réalité, mais comme licite et permis, quoique réellement défendu, il y a lieu d'appliquer les distinctions que nous avons posées tout-à-l'heure sur la question de l'*ignorance*. Il n'est plus permis de suivre les inspirations d'une conscience erronée, et tout ce que fait l'homme dans l'ignorance des vrais caractères que la loi divine ou humaine attribue aux actions qu'il considère faussement

comme licites, lui est légitimement imputable. C'était à lui, encore une fois, à prendre les moyens nécessaires pour se préserver de l'erreur ou pour en sortir.

Mais que doit-on décider, s'il y a, non pas *erreur*, mais *doute* dans l'esprit, sur le caractère de l'acte à accomplir. La règle la plus sûre, à l'égard de la conscience douteuse, est qu'on doit s'abstenir de l'acte, s'il n'y a pas nécessité pressante d'agir; et que, dans le cas où cette nécessité existe, on doit prendre le parti le plus sûr.

1° Il n'est pas permis, disent les moralistes, de s'exposer au danger de faire le mal. Or, celui-là s'expose au danger de mal faire, qui dans le doute agit sans nécessité, témérairement et sans avoir aucune règle certaine pour s'assurer si ce qu'il fait est commandé ou défendu, juste ou injuste.

2° La condition pour agir d'une manière licite, c'est que l'on juge avec prudence et après un mûr examen qu'en faisant l'acte, on ne commettra aucun mal. Or, celui qui dans le doute suit précisément le parti qu'il croit le moins sûr, non-seulement ne peut juger qu'il ne court aucun danger de faire le mal, mais doit au contraire avoir le pressentiment secret de la faute qu'il va commettre. Il en est donc responsable.

Enfin les moralistes, considérant l'homme placé entre deux opinions *probables*, cherchent à fixer les règles qui doivent, dans ce cas, présider à ses déterminations.

Ils définissent d'abord l'*opinion probable*, celle qui s'appuie ou sur une autorité grave, ou sur des raisons importantantes, mais non cependant certaines et indubitables.

Une opinion est dite *favorable à la loi*, lorsqu'elle affirme positivement qu'une chose est défendue ou ordonnée par la loi, et elle est dite *favorable à la liberté*, lorsqu'elle affirme que telle action n'est commandée ou défendue par aucune loi. Il y a des opinions plus ou moins probables, selon le degré d'autorité et de raison qui milite en leur faveur. Deux opinions qui se balancent par des autorités également graves ou par des raisons également importantes, sont dites également probables. Or, entre deux opinions, celle-là est certainement la plus sûre qui nous éloigne le plus du danger de violer la loi. Voici les règles que l'on doit suivre à cet égard.

1° Dans le concours de deux opinions, dont l'une, moins probable, est favorable à la liberté, et dont l'autre, plus probable, est favorable à la loi, il n'est pas permis de suivre l'opinion la moins probable; car s'attacher à l'opinion la moins probable, c'est prendre le parti le moins sûr, et par conséquent s'exposer au danger de faire le mal.

2° Mais que décident les moralistes, si deux opinions, dont l'une est favorable à la liberté, et l'autre favorable à la loi, sont également probables? Comme il y a alors incertitude et doute, il semble que ce serait le cas d'appliquer la maxime: *In dubiis libertas*. Toutefois, il est incontestable que, dans cet état de doute, il est plus prudent de s'attacher à l'opinion qui est en faveur de la loi, puisque c'est sans contredit le parti le plus sûr, c'est-à-dire, celui qui nous soustrait le plus sûrement au danger de commettre une infraction à cette loi. (Voyez la *Philosophie de Lyon*.)

CHAPITRE III.

DES VOLITIONS D'HABITUDE.

De même que les volitions *instinctives* ont nécessairement précédé les volitions *libres*, puisqu'on ne peut délibérer si on fera ou ne fera pas une chose, qu'autant qu'on se connaît le pouvoir de la faire ou de ne la pas faire, et que l'on ne se connaît un tel pouvoir qu'autant qu'on l'a déjà exercé; de même les volitions *libres* ont nécessairement précédé les volitions d'*habitude*, puisque l'*habitude* est une nature *factice* qu'on se donne à soi-même, et que si elle n'était pas le résultat de la fréquente réitération de certains actes *libres*, elle ne différerait pas de l'*instinct*, dont cependant toutes les langues la distinguent.

Quand l'homme a souvent reproduit *librement* certaines volitions dans des circonstances semblables, et suivant un même ordre, cette fréquente réitération donne lieu à ce phénomène, que le souvenir et la production de l'une suffit ordinairement pour amener le souvenir et la production de toutes les autres. Alors toutes les volitions se suivent et s'engendrent, pour ainsi dire, les unes les autres, d'après une sorte de loi d'associa-

tion qui ne peut plus être dérangée que par un grand effort de la volonté. C'est comme une seconde nature que le moi se crée artificiellement, par l'exercice répété de la puissance qu'il a de se modifier lui-même, et qui a presque la persistance des instincts les plus impérieux.

« Les effets étonnants de la pratique, dit Dugald-Stewart, (*Philosophie de l'esprit humain*, chap. 11.) pour former les habitudes, ont été souvent remarqués, et c'est avec raison qu'on les envisage comme un des traits les plus curieux de la constitution de l'homme. Une opération mécanique, par exemple, que nous avions d'abord la plus grande peine à exécuter, nous devient avec le temps si familière, que nous sommes en état de nous en acquitter sans le moindre danger de nous tromper, même pendant que notre attention est engagée ailleurs. La vérité est que par l'effet d'une association rapide, les différents mouvements que cette opération exige, s'offrent successivement à la pensée, sans que nous en conservions le souvenir : la rapidité avec laquelle nous parcourons cette suite d'idées est proportionnée à la longueur de notre expérience ; et c'est en vertu de cette facilité d'association que nous n'éprouvons ni embarras, ni hésitation : elle nous donne à chaque instant une idée précise et assurée de l'effet qu'il faut produire. »

Les volitions d'*habitude* diffèrent des volitions *libres*, en ce que les premières n'étant ni réfléchies, ni délibérées, l'acte est exécuté aussitôt que conçu ; ou si un mouvement sépare l'acte de son exécution, il est imperceptible. Et elles ont cela de commun avec les volitions *instinctives*, que les unes et les autres ne sont perçues par la conscience que d'une manière obscure et confuse au moment où elles ont lieu ; qu'elles ne sont jamais l'objet du souvenir, et qu'elles sont produites dans l'esprit comme fatalement, ce qui les a fait regarder par quelques philosophes comme des faits purement *automatiques* et *mécaniques*, c'est-à-dire, ayant leur cause en dehors de l'esprit.

Mais de ce que dans quelques actions qui nous sont très-familières, nous éprouvons que nous sommes incapables de faire attention aux actes de la volonté qui les ont précédés, et que nous n'en conservons aucun souvenir, a-t-on le droit de

conclure que nos actes d'habitude sont involontaires, et surtout qu'ils sont produits malgré nous, sans que nous puissions les empêcher ou les combattre par une volonté contraire? Telle est l'intéressante question que Dugald-Stewart s'attache à résoudre, et dans l'examen de laquelle nous le suivrons d'autant plus volontiers, qu'il a laissé bien peu de choses nouvelles à dire sur cette matière.

Et d'abord les volitions d'habitude sont-elles impossibles? Le docteur Reid paraît en nier positivement l'existence. « L'habitude, dit-il, diffère de l'instinct, non par sa nature, » mais par son origine. L'instinct est naturel, l'habitude est » acquise. Ces deux principes opèrent sans volonté ou inten- » tion, sans pensée, et peuvent en conséquence être appelés » principes mécaniques. » Ailleurs, il s'exprime ainsi : « Je » conçois que c'est une partie de notre constitution, que pour » tout ce que nous avons été accoutumés à faire, nous acqué- » rons non-seulement de la facilité, mais un penchant à le » faire de nouveau, lorsque la même occasion renaît : Telle- » ment que pour nous en empêcher, il faut une volonté ou un » effort particulier; mais que pour le faire, il ne faut très-sou- » vent aucun acte de volonté. »

Le docteur Hartley expose la même doctrine d'une manière encore plus détaillée.

« Supposez, dit-il, qu'un homme qui fait mouvoir ses » doigts au gré de sa volonté commence à apprendre à jouer » du clavecin. Le premier pas dans cette étude sera de re- » muer ses doigts en les passant d'une touche à l'autre, avec » un mouvement très-lent, en regardant les notes, et en exer- » çant à chaque mouvement, un acte de volonté exprès » et distinct. Peu à peu, les mouvements se lient les uns aux » autres, ainsi que les impressions que font les notes : Cela » s'opère par cette faculté d'association, dont nous avons si » souvent parlé; et il en résulte que les actes de la volonté de- » viennent, de moments en moments, moins exprès, jusqu'à » ce qu'enfin ils s'évanouissent et demeurent imperceptibles. » En effet, un bon exécutant, formé par une longue pratique, » joue d'après les notes ou d'après les idées qu'il conserve » dans sa mémoire, et peut en même temps s'occuper d'une

» suite de pensées toutes différentes, ou même soutenir une
» conversation avec une autre personne. D'où nous pouvons
» conclure qu'il n'y a, dans son exécution musicale, aucune
» intervention de cette espèce d'idée, ou de cet état de l'esprit,
» qu'on nomme volonté. » (*Hart.*)

« Il m'est impossible, dit Dugald-Stewart, répondant à ces objections, de ne pas envisager comme plus philosophique le système qui admet que les actions volontaires dans l'origine demeurent telles constamment; et que cela est vrai, quoique, dans les actions compliquées qu'une longue pratique a rendues habituelles, nous ne soyons pas en état de nous rappeler distinctement chaque acte de notre volonté qui y a concouru. Ainsi, dans l'exemple du musicien qui joue du clavecin, je crois que chaque mouvement de chaque doigt est précédé d'un acte de la volonté, quoiqu'il ne lui en reste aucun souvenir; et quoique, tandis qu'il exécute, il ait pu s'occuper d'une suite de pensées différentes. Car, on peut remarquer que le musicien, qui peut jouer le plus rapidement, peut aussi, s'il le veut, jouer asser lentement pour donner attention à chaque mouvement et à l'acte volontaire qui le détermine, de manière à en conserver un souvenir distinct. Il peut ensuite accélérer son exécution par degrés, jusqu'à ce qu'il en vienne au point de n'être plus en état de se rappeler ces différents actes. » Or, si alors, il y avait, comme le prétend Hartley, transition de l'action volontaire à l'action automatique, il resterait à déterminer le pouvoir inconnu par lequel l'action serait conduite, puisque dans ce système, l'esprit deviendrait complètement étranger à sa continuation. Si l'on place ce pouvoir dans la matière, dans le cerveau, dans les muscles, on attribue à des organes sans intelligence la faculté de combiner des sons, de composer des accords, de former des harmonies aussi savantes que lorsque l'instrument est aux ordres de la réflexion et de la volonté. Que dis-je! on attribuerait aux doigts ou aux nerfs abandonnés à eux-mêmes, une puissance qu'on refuserait à l'esprit lui-même, puisque les organes ne se chargeraient de continuer l'action, que lorsque l'esprit, en raison du degré de rapidité qu'elle aurait acquise, ne suffirait plus pour la diriger.

Adoptera-t-on l'opinion de Berkeley, et placera-t-on ce pouvoir inconnu en Dieu lui-même? « Quelques personnes, » dit-il, prétendent que le musicien meut ses doigts par habi-» tude. Mais il ne sait pas lui-même comment il les meut. Or, » il est évident qu'une chose qui se fait selon quelque règle, » doit procéder d'un agent qui entende et sache la règle. Puis » donc que ce n'est pas du musicien lui-même que procèdent » ses mouvements, il faut que ce soit de quelqu'autre intelli-» gence active; peut-être est-ce de cette même intelligence qui » gouverne les abeilles et les araignées, et qui meut les mem-» bres de ceux qui marchent en dormant. » Sans ce *peut-être*, qui annonce au moins un doute, nous arrivions à cette conclusion étrange, que lorsque l'esprit perd le pouvoir de conduire et de diriger le mouvement des doigts sur l'instrument, c'est Dieu même qui s'en charge, et qui continue l'exécution commencée. L'absurdité de ces deux hypothèses en démontre la fausseté.

« La seule objection plausible qu'on puisse, à ce qu'il me semble, dit Dugald-Stewart, élever contre les principes que j'ai taché d'établir sur ce sujet, serait la rapidité étonnante, et presqu'incroyable avec laquelle ces principes supposent que nos opérations intellectuelles s'exécutent. Quand, par exemple, un homme lit à haute voix, il doit y avoir, conformément à cette doctrine, un acte de volonté distinct pour l'articulation de chaque lettre. Or, on a trouvé par une expérience exacte qu'il est possible de prononcer environ deux mille lettres dans une minute. Est-il raisonnable de supposer que l'esprit est capable d'un si grand nombre d'actes différents, dans un intervalle de temps aussi court?

» Mais puisqu'il est bien prouvé que plusieurs procédés de l'intelligence échappent à notre attention à cause de leur rapidité, pourquoi n'appliquerions-nous pas cette loi de notre nature à une classe de faits analogues, qu'elle seule paraît expliquer? Un habile chiffreur, par exemple, somme rapidement une colonne de chiffres. Il peut énoncer le total avec une pleine certitude, et il lui est impossible peut-être de se rappeler un seul des chiffres dont ce total est composé : cependant, personne ne doute que chacun de ces chiffres n'ait passé dans son

esprit, et personne n'imaginera sans doute que, lorsque la rapidité fait perdre le souvenir de ces différents actes, le calculateur obtienne son résultat par une sorte d'inspiration. »

A ces remarques, et à quelques autres que nous omettons, l'auteur ajoute une réflexion tirée de la considération des causes finales. « L'attention et la mémoire, dit-il, sont simplement destinées à fixer les résultats de l'expérience et de la réflexion, afin de les rendre utiles à notre conduite future. Il n'y avait donc aucune raison qui pût porter l'auteur de notre nature à étendre l'emploi de ces facultés jusqu'à des intervalles de temps que, dans le cours ordinaire de la vie, nous ne pouvons avoir aucun besoin d'estimer. Les procédés intellectuels un peu compliqués ont tous quelque fin qui leur est propre. Les uns servent à la perception, les autres à l'action. Après que cette fin est remplie, il serait bien inutile que la mémoire conservât le souvenir de tous les pas qu'a faits notre esprit pour l'atteindre. Il n'en résulterait pour elle qu'une surcharge, produite par une multitude de petits détails sans valeur. »

Dugald-Stewart cite ensuite à l'appui de ses observations, plusieurs autres exemples qui prouvent avec quelle rapidité nos pensées se succèdent et passent d'un sujet à un autre, par l'effet de la pratique et de l'habitude. Nous les reproduirons ici, parce que rien n'est plus propre à jeter du jour sur certaines opérations mystérieuses de l'esprit que de pareils exemples, au moyen desquels la nature est prise, pour ainsi dire, sur le fait.

« Lorsqu'un faiseur d'équilibres balance sur son doigt une baguette verticale, il faut non-seulement que son attention soit en jeu, mais que l'œil fixe constamment cet objet. Il est évident que la partie du corps sur laquelle la baguette s'appuie n'est jamais dans un repos parfait; car si cela était, elle n'y tomberait pas moins qu'elle ne ferait sur une table où on la placerait dans la même situation. Il faut donc que le faiseur d'équilibres surveille, dès le commencement, toutes les déviations de la ligne verticale, et qu'il prévienne chacune d'elles par un mouvement en sens contraire. De la sorte, la baguette n'a pas le temps de tomber en suivant la pente de quelqu'une de ces déviations, et elle reste sensiblement verticale, à peu

près comme une toupie se soutient par la rapidité de sa rotaion. Qu'un homme parvienne à porter ainsi une baguette, c'est déjà une chose assez remarquable. Mais qu'il puisse en tenir deux ou trois en équilibre, sur différentes parties du corps, et en même temps se balancer lui-même sur une corde ou sur un fil d'archal; cela tient du prodige. On ne saurait dire que dans ces tours l'esprit partage son attention dans le même instant à ces différents équilibres; car ce n'est pas l'attention seule dont il s'agit, mais encore le regard. Nous sommes donc conduits à penser que l'attention et le regard se dirigent successivement sur ces différents objets. Et dès lors, il faut convenir que ces changements de pensées s'exécutent avec une étrange vitesse, puisque l'effet est sensiblement le même que si ces actes s'exécutaient d'une manière simultanée. »

» Saisissons cette occasion, ajoute-t-il, de faire observer que ce même fait prouve la possibilité d'exécuter une suite d'actes volontaires, sans en conserver le souvenir. Car ici les mouvements ne se succèdent point dans un ordre régulier, comme ceux du joueur de clavecin. Ils sont nécessairement déterminés par des circonstances accidentelles, qui peuvent et doivent varier à mille égards, chaque fois que l'expérience est répétée. En vain accorderions-nous à Hartley que, dans l'exécution d'un morceau de musique, « peu à peu les mouvements » se lient les uns aux autres, ainsi qu'aux impressions que » font les notes, par voix d'association, sans aucune inter- » vention de cet état de l'esprit qu'on nomme volonté. » Ici la possibilité d'une telle supposition est démentie par la nature même de la chose à laquelle on tenterait de l'appliquer. »

« La dextérité des joueurs de gobelets (qui, pour le dire en passant, n'est pas indigne de l'attention des philosophes) pourrait nous fournir plusieurs exemples du même genre. Cet art me semble fondé sur un principe que j'énoncerais ainsi : On peut, par une longue pratique, acquérir la faculté d'exécuter certains procédés intellectuels beaucoup plus vite que les autres hommes. Et, en effet, il n'est point de tour de passe-passe qui ne suppose que l'observation, la pensée et la volonté sont en activité. On peut même acquérir aussi la faculté d'exécuter avec la main une multitude de mouvements, sous les yeux

d'une assemblée, dans un intervalle de temps si court, qu'il ne suffit pas aux spectateurs pour que l'attention les grave dans leur mémoire. »

Non-seulement on a nié l'influence de la volonté sur les actions devenues habituelles, mais on a prétendu qu'elles sont produites *malgré nous*, sans que nous puissions les empêcher ou les combattre par une volonté contraire. Si nous envisageons la question sous le point de vue moral, les conséquences de cette assertion ne tendraient à rien moins qu'à enchaîner le libre arbitre. Quelques exemples suffiront pour démontrer que l'habitude n'enlève jamais à l'homme la libre disposition de lui-même, quelque forte et quelque invétérée qu'elle soit. Lorsqu'un enfant, après beaucoup d'essais infructueux, est parvenu à se tenir droit sur les deux pieds, et à marcher facilement et d'un pas ferme et sûr, le besoin d'action, et le plaisir qu'il éprouve à exercer ainsi ses forces et son agilité, ne tardent pas à se manifester par la rapidité et par la variété des mouvements par lesquels il se transporte sans cesse d'un lieu à un autre. Il ne peut un moment se tenir en repos, et déploie alors une activité véritablement prodigieuse. Or, il suffit de le considérer au milieu de ses jeux et de ses courses vagabondes, pour se convaincre que ce qui le préoccupe le moins, c'est le soin de placer régulièrement ses pieds l'un devant l'autre. Ce qui fixe son attention, c'est sa mère qui l'appelle, c'est l'objet qu'il poursuit, c'est tout ce qui excite dans cet instant sa convoitise ou sa curiosité. Si sa volonté n'avait pas d'action sur le mouvement alternatif de ses jambes, si l'habitude de marcher et de courir le faisait courir et marcher malgré lui, sans qu'il pût s'en empêcher, pourquoi s'arrêterait-il, quand la voix de sa mère se fait entendre, quand il a atteint son but? Pourquoi, après un moment de repos, reprendrait-il sa course au gré de son caprice? Il en est de même de celui qui se promène en lisant. Quoique son attention soit tout entière à sa lecture, on ne peut cependant expliquer la suite de mouvements qu'il exécute au milieu de ses méditations, sans supposer que sa volonté continue de présider à la translation de son corps dans l'espace. Il faut nécessairement un acte de volition pour cha-

que pas qu'il fait. Prétendre que ce n'est pas son esprit qui est cause qu'il marche, c'est purement et simplement une absurdité; prétendre qu'il marche malgré lui, et par la *force* de l'habitude, comme l'automate qui se meut par le *jeu* des ressorts qu'il renferme, c'est ce qui est démenti par le pouvoir qu'il a incontestablement de ralentir ou d'accélerer, de suspendre ou de continuer sa marche, comme il veut et quand il veut.

Mais choisissons quelques exemples qui se rapportent plus directement à la question de l'imputabilité morale; tels que l'habitude du jeu, de l'ivrognerie, du mensonge, du vol, et en général, les habitudes vicieuses. Suivant la doctrine que nous combattons, lorsque par l'impulsion primitive d'une vive passion, d'une forte inclination, certains actes auraient été répétés un grand nombre de fois, dans certaines circonstances, et suivant un certain ordre, ces actes se trouveraient enchaînés l'un à l'autre, par le lien d'une association nécessaire, qu'il ne serait plus au pouvoir de la volonté de dissoudre. Ainsi celui qui aurait contracté l'habitude de s'enivrer ne pourrait plus s'empêcher de boire aux jours et aux heures où il a coutume de le faire; le joueur ne pourrait s'empêcher de jouer, ni le menteur de mentir. L'action de mentir, de jouer et de boire serait devenue, par l'effet de l'habitude, purement automatique et mécanique, et non-seulement étrangère à la volonté, mais plus puissante, plus forte que la volonté. Il faut en conclure que toute habitude est moralement soustraite à la loi de la responsabilité, que l'homme n'est plus comptable de ce qu'il fait par habitude, et qu'une fois placé sous son influence, il peut dormir tranquille dans le vice et dans le désordre, sans s'inquiéter du caractère des actes qui s'accomplissent en lui, indépendamment du pouvoir par lequel il peut d'ailleurs continuer à gouverner les autres parties de son existence morale. *Le vase est imbibé, l'étoffe a pris son pli*, comme dit le poète. N'essayez plus de combattre cette seconde nature sur laquelle la liberté n'a pas plus de prise qu'elle n'en a sur les mouvements de systole et de diastole de notre cœur ou sur celui du diaphragme.

Et qu'on ne croie pas que ce principe et les conséquences

qui en découlent sont de notre part une pure supposition. Il est dans le monde un grand nombre de personnes qui admettent dans la pratique ce que quelques philosophes établissent sérieusement en théorie. Nous ne nions pas la puissance de l'habitude; mais cette puissance a été singulièrement exagérée dans un siècle où les grands caractères, les inébranlables vertus, les indomptables courages sont assez rares, et qui se distingue bien plus par la mollesse et l'indifférente résignation des volontés à toutes les situations, à tous les événements, quels qu'ils soient, que par ces mâles et fortes résistances que les siècles de foi opposaient à tout ce qui tendait à les faire sortir des voies tracées par la religion et par le devoir.

Rétablissons donc les droits de la liberté contre la prétendue irrésistibilité de l'habitude. Et d'abord, l'habitude du vice, quelle qu'en soit la nature, suppose primitivement un désir, une passion, qu'il dépendait alors de la volonté, on ne le contestera pas, de satisfaire ou de ne pas satisfaire; car l'habitude, n'étant pas encore contractée, ne pouvait par conséquent faire obstacle à la liberté. L'acte accompli une première fois librement, l'a été librement une seconde, une troisième fois, mais cependant avec une facilité toujours plus grande, à mesure qu'il était plus souvent répété. Nous supposons enfin l'habitude formée. Qu'en résulte-t-il? Rien de plus qu'un *besoin*, un *penchant très*-vif à reproduire des actions que l'accoutumance a rendues aussi faciles que familières, et une disposition très-prononcée de la volonté à céder à ce penchant, et à se mettre à ses ordres. Ce qui fait la force de ce *penchant*, de ce *besoin factice*, ce qui le rend véritablement plus impérieux, plus entraînant, que tous les désirs qui peuvent naître accidentellement dans notre esprit, c'est son caractère de périodicité; c'est son retour continuellement répété, par lequel venant sans cesse solliciter la volonté, à mesure que la volonté répond plus souvent à ses provocations, il l'affaiblit, il la domine jusqu'à un certain point, en l'accoutumant à se rendre au premier appel, c'est-à-dire, sans réflexion, sans délibération. Alors la volition est toute spontanée, et l'âme, comme asservie au penchant qui s'est identifié avec elle, n'agit plus qu'en aveugle et sans conscience de ce qu'elle fait. C'est là le

dernier degré de l'habitude vicieuse, et heureusement ce dernier degré est rare : il est rare, disons-nous, que l'habitude soit portée au point d'effacer entièrement les lumières de l'intelligence.

Certes, il est impossible d'attribuer plus de puissance que nous ne le faisons ici au penchant créé par l'habitude. Mais ce penchant, quelque force qu'on lui suppose, est-il plus fort que *l'instinct?* Cette *seconde* nature que nous nous donnons à nous-mêmes est-elle plus impérieuse, plus irrésistible que cette vraie et primitive nature que nous recevons en naissant? Nous résistons au *besoin* de la faim et de la soif, nous triomphons d'une faute d'inclinations naturelles qui nous portent au mal, et nous ne pourrions résister aux besoins *factices* que nous nous sommes procurés par l'habitude. Et par ce que nous aurions volontairement répété un grand nombre de fois certains actes défendus, notre volonté perdrait pour toujours l'initiative de ces actes, qui cesseraient ainsi à jamais de relever du libre arbitre ! Voilà ce que personne ne croira sérieusement. Car, si tout le monde reconnaît la nécessité de s'opposer dès le principe aux mauvaises habitudes, si tout le monde convient de leur danger et de la difficulté de les vaincre : *principiis obsta;* il n'est cependant personne qui désespère de soi-même ou des autres, quand on a eu le malheur de passer même de longues années dans la pratique habituelle du vice. Dieu est plus fort que l'homme; et la liberté, don de Dieu, est plus puissante que l'habitude, œuvre de l'homme. A côté des penchants que nous nous créons à nous-mêmes pour le mal, existent toujours ces nobles instincts, ces inclinations sublimes d'une nature faite pour Dieu et à l'image de Dieu, qui nous excitent au bien. La liberté que l'habitude ne peut détruire, et contre laquelle elle ne prescrit jamais, a donc toujours le choix de céder lâchement à l'impulsion de l'habitude, ou de tourner contre elle toutes les forces de l'homme, de déployer contre elle tout ce que la volonté a d'énergie et de puissance. En un mot, l'homme est libre; nous l'avons prouvé : donc l'habitude, soit dans son influence actuelle, soit dans sa durée, n'a rien de nécessaire et de fatal.

Et cela est vrai de la vertu comme du vice. Accoutumez la

jeunesse à toutes les saintes et vertueuses pratiques, dirons-nous avec tous les sages, soit selon le monde, soit selon l'Évangile ; car, c'est un conseil consacré par l'expérience de tous les siècles et de tous les peuples. Pliez de bonne heure la volonté des enfants à vouloir toujours ce qui est bien, à conformer toujours ses actes à ce que commandent la religion, le devoir, la justice, l'honneur, en un mot, créez en eux de bonnes, de nobles, d'honnêtes, de louables habitudes, afin que la vertu, objet constant de leurs désirs, but continuel de leurs actions, s'identifie, pour ainsi dire, avec leur âme, et que sa pratique leur devienne d'autant plus facile, qu'ils s'y seront exercés plus assiduement et pendant un plus grand nombre d'années.

Mais ne croyez pas que l'habitude une fois contractée, il n'y ait plus qu'à se reposer sur elle du soin de nous faire persévérer dans le bien ; ne croyez pas qu'il n'y ait plus pour la liberté, de vigilance à exercer sur les mouvements du cœur, de luttes à soutenir contre les passions, d'efforts à déployer pour maintenir la volonté dans la bonne voie, et pour l'empêcher d'aller se briser contre quelque écueil.

La vie est un combat qui ne finit qu'aux cieux. L'habitude n'a pas plus le pouvoir de nous enchaîner dans la vertu, qu'elle n'a celui de nous enchaîner dans le mal. Il faut bien qu'il en soit ainsi, pour que l'homme vertueux conserve le mérite de ses bonnes actions, et de sa fidélité au devoir, et pour que l'homme vicieux conserve la responsabilité de ses désordres et de ses infamies. Ici, la fatalité serait aussi désolante pour l'homme de bien, qu'elle serait commode pour le méchant.

CHAPITRE IV.

DU MOUVEMENT ORGANIQUE.

Nous avons commencé l'analyse de la pensée, par l'*impression,* qui est comme la condition première de son entrée en exercice et de son développement ; nous la terminerons par le *mouvement,* qui en est comme le résultat final, puisque toute pensée doit se résoudre en action, et que toute action se réalise au dehors par des mouvements organiques.

Remarquons toutefois que *l'acte* est parfait et emporte responsabilité, dès qu'il est *voulu,* lors même qu'on ne pourrait l'exécuter matériellement. Il ne dépend pas toujours de nous de combiner les mouvements de nos organes, de manière à réaliser l'intention ou la détermination de la volonté. Notre corps soumis à l'action de l'âme, est aussi à une foule de causes étrangères et de circonstances que nous ne gouvernons pas. L'assassin qu'une force supérieure empêche d'accomplir son crime, le voleur qui se trouve arrêté dans l'exécution de son vol par un obstacle imprévu, le conspirateur dont les complots ont été déjoués, au moment où ils allaient éclater, par les précautions que l'autorité prévenue a prises pour les faire échouer, ne sont pas moins coupables dans la réalité, que s'ils avaient réussi. L'inaccomplissement de l'acte est un fait qui ne vient pas d'eux, et ne peut par conséquent leur être imputé.

Nous n'envisagerons ici le fait matériel du mouvement organique que dans ses rapports avec la volonté. Considéré sous le point de vue de l'ordre moral, c'est-à-dire, comme ayant sa cause dans la volition, il emprunte son caractère de la nature même du vouloir qui l'a déterminé; imputable à l'homme, s'il a sa cause dans un acte de volition libre et intentionnelle, non imputable moralement à celui de qui il émane, s'il a sa cause dans une volition de pure instinct.

Le *mouvement,* qu'on peut considérer comme la contre-partie de l'*impression*, a aussi trois degrés, mais avec cette différence qu'il commence dans le cerveau, se continue dans les nerfs qui se distribuent aux muscles, et se termine dans l'organe que l'âme veut mouvoir.

« Les muscles, quelles que soient leur situation, leur longueur, leur figure, leur direction, sont composés, par l'assemblage de plusieurs faisceaux, de fibres qu'enveloppe une gaine cellulaire semblable à celle qui revêt le corps du muscle lui-même, et le distingue des parties environnantes. Ces fibres, qui possèdent au plus haut degré la propriété de se raccourcir, de se contracter lorsqu'on les irrite, quelque degré de finesse et de ténuité qu'on leur suppose, reçoivent des nerfs et des vaisseaux; et c'est au sang que leur apportent les artères, et au

fluide que le cerveau y projette par le moyen des nerfs qui entrent dans leur structure, qu'elles doivent ce pouvoir.

» La plupart des muscles se terminent par des corps ordinairement arrondis, d'une blancheur éclatante, et qui tranche sur la couleur rouge de la chair musculaire, dans l'épaisseur de laquelle une de leurs extrémités se prolonge, tandis que l'autre extrémité est attachée aux os, et semble se confondre avec le périoste qui recouvre ceux-ci, quoique les *tendons* (c'est ainsi qu'on nomme les corps par lesquels les muscles se terminent) en soient parfaitement distincts. Les tendons sont formés par un assemblage de fibres longitudinales et parallèles; leur structure est plus serrée que celle des muscles; ils sont plus durs, ne reçoivent pour la plupart ni nerfs ni vaisseaux apparents, n'ont par conséquent qu'un bien faible degré de vie : aussi se rompent-ils souvent par l'effort de traction que les muscles exercent sur eux. Les fibres musculaires s'implantent à la suface des cordes tendineuses, sans se continuer avec les filaments : elles s'y rendent d'une manière différente, et s'y insèrent sous des angles plus ou moins ouverts. Les tendons, en pénétrant dans le corps charnu des muscles, s'élargissent en diminuant d'épaisseur, et forment ainsi les aponévroses intérieures. Les aponévroses extérieures sont indépendantes des tendons, quoique leur structure soit la même, et qu'elles n'en diffèrent qu'en ce que les fibres dont elles sont composées forment des plans minces et étendus en largeur; tantôt elles recouvrent un portion de la surface du muscle auquel elles appartiennent; d'autres fois elles enveloppent la totalité d'un membre, fournissent des points d'attache aux muscles qui le composent, préviennent le déplacement de ces muscles et des cordes tendineuses qui les terminent, dirigent en quelque sorte leur action, et accroissent leur force de la même manière qu'une ceinture médiocrement serrée augmente la vigueur d'un athlète.

» Lorsqu'un muscle se contracte, les fibres se rident, se plissent en travers; leurs extrémités se rapprochent, puis s'éloignent pour se rapprocher de nouveau. A ces oscillations ondulatoires, qui sont très-rapides, succède une moindre agitation; le corps du muscle gonflé, durci en se raccourcissant, a exercé un effort

de traction sur le tendon qui le termine ; l'os auquel celui-ci s'attache a été remué, si d'autres puissances plus fortes que le muscle qui agit ne l'ont empêché d'obéir à cette action. Quoique les muscles se gonflent manifestement, lorsqu'ils se contractent, et que les membres auxquels ils appartiennent se trouvent gênés par les liens que l'on passe autour d'eux, néanmoins le volume total de l'organe contractile reste le même ; il perd en longueur autant à peu près qu'il acquiert en grosseur.

« Le muscle contracté devient élastique ; c'est par suite de cette élasticité que certaines parties du corps peuvent vibrer : l'air frapperait en vain les bords des cordes vocales, si la paralysie des muscles thyro-arythénoïdiens les privait de leur faculté contractile ; il ne pourrait plus leur imprimer ces vibrations d'ou résulte la voix.

» La contractilité des muscles destinés aux mouvements volontaires est en raison directe du nombre et de la grosseur des nerfs et des artères qui se répandent dans leur tissu. La langue, qui de tous les organes contractiles est celui qui reçoit le plus de nerfs cérébraux, est aussi celui de tous ceux qui sont soumis à l'empire de la volonté, dont les mouvements sont les plus étendus, les plus libres, les plus variés. Les muscles du larynx, les intercostaux, n'en reçoivent guère moins, si on les compare au petit volume de ses parties, etc. »

En empruntant cette description sommaire de l'appareil locomoteur à la physiologie de Richerand et Bérard, nous avons dû supprimer beaucoup de détails qui n'entraient pas dans notre plan, et nous borner à faire connaître succinctement l'agent d'exécution que la volonté met en jeu, parce que l'*actus imperatus* succède à l'*actus elicitus*, pour parler le langage de l'école.

Mais quel est le point de l'encéphale qui répond à cet acte de la volonté ? Quand nous aurons dit que les uns le placent dans les lobes cérébraux, les autres dans le cervelet, d'autres dans la moelle épinière, nous n'aurons rapporté que des hypothèses plus ou moins ingénieusement soutenues, et appuyées sur des expériences plus ou moins décisives, mais dont aucune n'a pu jusqu'à présent réunir en sa faveur l'universalité des

opinions. Prétendre expliquer le mouvement organique, c'est-à-dire l'action de l'âme sur le corps, c'est vouloir pénétrer le secret de Dieu ; c'est, selon nous, tenter l'impossible. Tout ce qu'on peut dire à cet égard, c'est que le mouvement a lieu à la suite de la volition ; c'est que l'ordre de la volonté est transmis aux muscles par l'intermédiaire des nerfs ; c'est que dans le sommeil profond, dans la paralysie et dans plusieurs autres affections morbides, l'empire de l'âme sur les organes, par le moyen de l'activité volontaire, subit une interruption totale ou partielle : voilà ce qu'il nous importe réellement de savoir, quant à la question morale.

On a aussi cherché à expliquer comment le mouvement, une fois commencé par l'action du vouloir, se propageait dans les diverses parties de l'organisme. Ici encore se représentent le système des esprits animaux et celui du fluide nerveux, dont nous n'avons rien à dire, non plus que des explications plus modernes, sinon que la science physiologique ne nous paraît pas avoir jusqu'ici résolu le problème.

Les mouvements si variés qui s'exécutent sous le commandement de la volonté, tels que l'action de *marcher*, de *monter*, de *descendre*, de *courir*, de *sauter*, de *nager*, de *grimper*, de *repousser*, de *lancer un mobile*, de *saisir* et de *presser*, de *soulever un fardeau*, ainsi que les différents efforts qu'ils exigent, étant du domaine spécial de la physiologie, nous n'avons pas en nous en occuper ici.

DEUXIÈME PARTIE.

LOIS DE LA PENSÉE.

Dans la première partie de la psychologie, partie entièrement descriptive, nous nous sommes borné à faire l'analyse de la pensée, à en distinguer les éléments, à saisir leurs véritable caractère. Dans cette seconde partie nous rechercherons les lois en vertu desquelles les phénomènes internes se succèdent l'un à l'autre suivant tel ordre, s'associent, se combinent, et forment cet enchaînement régulier qui constitue la vie spirituelle de l'homme.

CHAPITRE PREMIER.

ORDRE DE SUCCESSION DES FAITS PSYCHOLOGIQUES.

Or, cette vie est extrêmement variée dans ses formes, et elle se diversifie, pour ainsi dire, suivant la nature des objets avec lesquels l'homme est en rapport.

Première série des faits internes.

Et d'abord nous vivons d'une vie *sensuelle;* c'est celle qui nous met en communication avec le monde matériel par l'action que les objets sensibles exercent sur le *moi*, et par la réaction que le *moi* exerce sur eux.

L'âme est unie à un système d'organes, dont chacun a ses fonctions, son but, et concourt à la conservation de l'ensemble. C'est par cette forme physique, si inférieure en dignité à sa nature spirituelle, et à laquelle elle est enchaînée par le lien de la vie, c'est par cette enveloppe terrestre qu'elle anime par sa présence et à travers laquelle elle se manifeste, qu'elle a des besoins physiques, et qu'elle se met en relation avec les objets qui s'y rapportent.

« Tant que l'homme, dit M. Bautain, reste identifié avec son

corps, enterré pour ainsi dire dans la matière, il n'a point la conscience de lui-même, de sa personne, de son moi ; il ne vit à ce degré qu'en subissant les influences physiques et en réagissant instinctivement vers elles ; il exerce son goût, son discernement, son activité naturelle dans le seul intérêt de son corps ; il ne vit que par le corps et pour le corps. C'est l'état de l'homme enfant dominé par la loi de l'animalité ou par l'égoïsme animal.

» L'homme physique, et le monde physique, en aspect l'un avec l'autre, agissent et réagissent continuellement l'un sur l'autre, sous les mêmes conditions et suivant les mêmes lois. Mais s'il est constant que tout ce qui modifie l'homme d'une manière agréable devient aussitôt un objet d'affection pour lui ; s'il désire et recherche spontanément ce en quoi il espère trouver du goût, du plaisir ; s'il y a une sorte de sagesse instinctive dans le discernement qu'il fait de ce qui peut lui convenir, soit pour le sustenter, soit pour le réjouir, il suit qu'il y a une philosophie des sens et des sensations, une philosophie de la matière ou corpusculaire. Le sujet philosophique est ici l'homme au premier degré de son développement, à l'état d'enfance. L'objet qui correspond à ce degré, c'est le monde terrestre, et tout ce qui répond aux besoins de la vie animale ; et l'expérience de la convenance des productions naturelles avec les appétits de l'homme physique, cette expérience, réduite en système et appliquée dans l'art de jouir, fait le *sensualisme*, l'*épicurisme*, le *matérialisme*, et toutes ces doctrines ignobles et superficielles qui tendent à retenir ou à ravaler l'homme au niveau de l'animal, qui ont leur base dans la *concupiscence de la chair*, et leur terme dans la matière. »

Or, le rapport de l'âme avec les corps s'établit par les faits suivants, qui se succèdent constamment dans l'ordre que nous allons indiquer.

1° L'action des corps étrangers détermine dans les organes une série d'*impressions* dont il est inutile de rappeler ici les différents degrés.

2° A la suite de ces *impressions*, il y a *sensation* dans l'âme.

3° La *sensation* est suivie immédiatement de la *connaissance* de sa cause extérieure. Par la *perception externe*, l'âme connaît les *propriétés* et les *forces* par lesquelles les corps agissent sur les organes, et par les organes sur elle-même.

4° Suivant que la *sensation* a été agréable ou désagréable, l'âme désire éloigner ce qui lui cause de la douleur, ou rapprocher ce qui peut lui procurer un plaisir, ou satisfaire un besoin. La douleur provoque un mouvement de contraction et d'aversion ; le plaisir un mouvement d'expansion et d'attraction.

5° Cependant l'âme est *libre*, et elle a conscience de sa liberté. Souvent elle cède à son *désir*, mais aussi elle peut lui résister, et *vouloir* dans un sens contraire à ses sollicitations.

6° Quelle que soit sa décision, toujours est-il qu'elle a la puissance de déterminer dans ses organes des mouvements physiques, et par ses organes de réagir à son tour sur le monde matériel.

Deuxième série des faits internes.

Mais le *moi* n'est pas seulement en rapport avec le monde physique par ses *sensations*, par ses *appétits*, par ses *volitions* et par les *mouvements* qui ont pour but de protéger son corps et de satisfaire à ses besoins ; il est encore en rapport avec lui par la connaissance scientifique qu'il s'efforce d'acquérir des divers phénomènes qui s'y passent. Il y a une vie de l'*intelligence*, comme il y a une vie des *sens* ; et de même que dans celle-ci, la volonté obéit plus ou moins aux appétits du corps, dans l'autre, elle obéit à un désir plus noble, au désir de la science.

L'homme, en présence de la nature, n'a d'abord qu'une connaissance obscure et confuse des objets qui la composent, et des faits qui s'y produisent. Son ignorance et le sentiment pénible qui l'accompagne excitent en lui un désir plus ou moins vif d'étudier le monde sensible et de découvrir les lois qui le régissent. Car il conçoit toutes choses sous la notion d'espace et de temps, de substance et de mode, de cause et de rapport,

et c'est sous ces divers points de vue qu'il cherche à se les expliquer.

Or, voici l'ordre des faits par lesquels l'homme parvient à constituer la science du monde physique :

1° L'esprit *désirant* connaître les corps qui l'entourent, les considère attentivement sous tous leurs points de vue ; *l'observation* aidée de l'*analyse*, de l'*abstraction* et de la synthèse, tel est le premier échelon par lequel il s'élève à la science de la nature.

2° Après les avoir *observés*, il les *compare ;*

3° Après les avoir *comparés*, il les *classe ;*

4° Et appuyé sur ces premiers travaux, il s'élève par l'*induction* aux lois générales, d'où il *déduit* ensuite l'explication des faits particuliers.

Troisième série des faits internes.

Il y a pour l'homme une vie *affective*, comme il y a une vie *intellectuelle*, comme il y a une vie *sensuelle*. De même que l'*aliment matériel* répond aux besoins du *corps*, la *science* aux besoins de l'*esprit*, l'*amour* répond aux besoins du *cœur*.

1° L'homme, placé au milieu de ses semblables, *désire* naturellement se rapprocher d'eux. L'instinct de la sociabilité se révèle par les ennuis de la solitude, et se développe par les jouissances et les bienfaits de la vie sociale.

2° De là, dans la famille, l'amour conjugal, ainsi que l'attachement des parents pour leurs enfants et des enfants pour leurs parents ; dans la société civile, l'amitié, la reconnaissance, la compassion, l'amour de la patrie ; dans l'humanité, le sentiment de bienveillance fraternelle qui doit unir des êtres liés par la communauté d'origine et de nature.

3° Mais l'égoïsme et l'intérêt personnel éprouvent souvent des mécomptes. De là, les sentiments d'aversion, de malveillance et de haine que les hommes conçoivent les uns pour les autres, et qui tendent à rompre le lien social formé sous l'influence des affections sympathiques et bienveillantes.

4° Ces deux sortes d'affections donnent naissance aux plai-

sirs et aux peines du cœur. Car on est heureux d'aimer ses semblables et de leur vouloir du bien; on est malheureux de les haïr et de leur vouloir du mal.

Quatrième série des faits internes.

La vie morale est celle qui met l'homme en rapport avec ses semblables, non plus par les affections qu'ils lui inspirent, mais par les devoirs qu'il sait l'obliger envers eux. De même que l'amour répond aux besoins du cœur, la justice, la vertu, l'accomplissement du devoir répondent aux besoins de la conscience.

1° Dès que l'esprit, par l'exercice de la réflexion, s'est reconnu comme puissance libre, ayant elle-même la direction de ses actes, il a immédiatement la notion d'une loi qui domine sa nature, et qui doit lui servir de règle, dans l'exercice de sa liberté et dans ses rapports avec ses semblables. Il sait ce qui lui est commandé et ce qui lui est défendu; en un mot, il connaît la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et se croit obligé à pratiquer l'un et à éviter l'autre.

2° Selon qu'il juge que ses actions sont bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire, conformes ou contraires à la loi du devoir, non-seulement il éprouve un sentiment de satisfaction ou de remords;

3° Mais encore, il se reconnaît digne de récompense ou de châtiment, par l'imputation qu'il se fait à lui-même de ses actes, et par la responsabilité morale qu'il y attache.

Cinquième série des faits internes.

Le corps, avons-nous dit, a ses besoins; l'intelligence a les siens, de même que le cœur et la conscience. L'aliment de la vie physique, c'est la matière; celui de l'esprit, c'est la science; celui du cœur, c'est l'amour; celui de la conscience, c'est la justice et le bien. Mais il y a pour l'homme une cinquième vie, qui a aussi ses tendances et son objet: c'est la vie de l'*imagination*, c'est cette vie *esthétique* dont l'aliment est le *beau*: beauté des couleurs, des formes, des proportions; ordre, accord, harmonie, unité dans la diversité,

enfin tout ce par quoi la nature physique, si riche, si féconde, si éclatante, si magnifique, nous charme, nous captive, excite notre admiration et nos sympathies. Cette vie, dont les jouissances sont plus douces, plus intimes, moins fugitives que celles des pures sensations, est celle du jeune homme, dans la période de l'adolescence, à cet âge où tout est séduction, enchantement, où tout s'idéalise sous les formes ravissantes de la poésie. « Or, dit M. Bautain, si par ses sens et par son imagination avide d'images, l'homme entre en relation avec le monde des images ou les images du monde, il faut admettre la réalité d'une *philosophie de l'imagination*, comme nous avons reconnu tout à-l'heure une philosophie des sens. Le sujet ici, c'est le jeune homme, ou l'homme resté jeune dans son esprit. L'objet est la figure du monde, la nature vue en spectacle; et la perception, le goût, le discernement spontané ou réfléchi des beautés naturelles, appliquées et réalisées dans les arts d'imitation, font la *poétique*, l'*esthétique*, toutes ces doctrines brillantes qui ont leur fondement dans le besoin de l'homme de voir, de contempler, d'admirer la belle nature, dans la *concupiscence* des yeux; et leur terme dans l'éclat et l'harmonie des formes naturelles. »

1° Si nous suivons en effet l'ordre du développement de l'esprit humain, nous remarquons que dans le jeune âge le sens de la beauté ne s'exerce encore que sur des images corporelles. Aussi la notion esthétique, par cela seul qu'elle se produit sous l'influence des sens externes, est-elle alors obscure, confuse, incertaine, variable, comme leur témoignage, et comme les phénomènes même avec lesquels ils nous mettent en rapport. L'adolescent confond aisément ce qui est agréable avec ce qui est beau, ce qui plaît aux sens, avec ce qui plaît à l'esprit.

2° Mais plus tard, l'homme formé par la raison comprend que le beau physique n'est que le symbole du beau moral, et que la beauté n'est réellement perçue que là où les productions de la nature et de l'art nous apparaissent comme signes d'intelligence, de force et d'amour; en un mot, qu'il n'y a de beau que la vérité et la vertu; la vérité, objet de l'intelligence; la vertu, seul but légitime de l'amour et de la volonté.

3° L'homme s'attache à ce qui est beau, il se détourne de ce qui est laid ; et ce double sentiment de plaisir et de peine, d'amour et d'aversion, devient de l'admiration ou de l'horreur, selon que le beau et le laid ont atteint leur plus haut degré, le *sublime* et l'*horrible*.

Sixième série des faits internes.

L'âge philosophique vient ensuite avec l'âge de la réflexion. L'homme, après avoir cherché à connaître tout ce qui l'entoure, veut se connaître lui-même ; il veut, par l'étude du moi, arriver à la pleine conscience des éléments de sa propre pensée, des lois de son intelligence, des principes de sa raison ; il veut remonter à la source de sa volonté et de sa liberté, de ses droits et de ses devoirs ; il veut se rendre compte de ses rapports avec le monde et la société ; il veut s'expliquer à lui-même son origine, sa nature et sa fin ; il veut, pour ainsi dire, toucher du doigt la limite qui sépare la vérité de l'erreur, la sphère des réalités de celle des pures conceptions de l'esprit. Mais il est à craindre que dans cette concentration de la pensée individuelle en elle-même, la raison, amoureuse de sa propre sagesse, idolâtre de sa puissance, ne se persuade qu'elle porte en elle le principe universel de la science, le criterium de toute vérité, qu'elle peut être à elle-même sa lumière et sa loi, et se diriger par sa propre force dans les voies de la vie. De là toutes ces doctrines graves et prétentieuses qui constituent proprement le *rationalisme* : philosophie stérile, dit M. Bautain, produit de la concentration de la volonté et de l'exaltation de l'esprit, fruit éphémère de l'*orgueil de la vie*.

1° Or, l'esprit connaît ce qui se passe *actuellement* en lui par la *perception de conscience*.

2° Par le *souvenir*, il se rappelle ce qui s'est passé en lui *précédemment*.

3° Et la *réflexion*, s'appuyant sur la *conscience* et sur la *mémoire*, plonge un regard scrutateur dans les profondeurs du moi, et cherche à saisir sous les formes si variées par lesquelles la pensée se manifeste, et dans les innombrables combinaisons dont elle est susceptible, les lois logiques et morales qui la régissent.

En un mot, connaissance des modes actuels de l'esprit, par la *conscience*, connaissance des modes passés par le *souvenir*, connaissance claire et distincte des uns et des autres, ainsi que des facultés qu'ils supposent, et de la personne ou de l'être qui en est le sujet, par le moyen de la *réflexion*, tels sont les faits qui constituent la vie philosophique.

Septième série des faits internes.

Mais ni la science de la *nature*, ni la science du *moi*, ni les plaisirs des *sens*, ni les jouissances du *cœur*, ni celles de l'*imagination* ne sont capables de satisfaire le désir profond que l'homme a de la vie. Il faut quelque chose qui réponde aux besoins de l'âme tout entière, qui puisse remplir toute sa capacité d'aimer. Il faut qu'elle se mette en rapport avec la source même de l'être, avec Dieu, principe de toute vérité, comme de toute beauté, comme de tout bien; c'est à cette condition seulement que la vie de l'homme est complète.

1° Or, dit M. Bautain, l'exercice légitime de la raison, dans la sphère de l'espace et du temps, conduit l'homme au pressentiment de quelque chose d'absolu, d'universel, qui doit faire la base de ce qui est relatif et contingent. Par les notions de temps et d'espace, par celles de cause et de substance, par celles du beau et du bien, par celles de l'infini et de la perfection, il acquiert une foi vague, mais irrésistible en l'existence d'un être nécessaire, d'une intelligence ordonnatrice du monde, d'un législateur suprême imposant à la liberté humaine des règles d'action, enfin d'une puissance universelle de qui le monde entier dépend. Et si l'enseignement de la vérité vient éclairer, définir, compléter ces mystérieux pressentiments, à la foi obscure qui reposait dans l'ombre de la conscience succède en lui cette foi lumineuse, cette claire évidence qui lui montre Dieu avec tous ses attributs.

2° Mais l'intelligence de l'homme ne peut saisir par la foi les attributs divins, sans que leur notion excite en lui des sentiments conformes à leur objet. Car on ne peut croire fermement à l'existence d'une puissance, d'une justice, d'une bonté, d'une providence infinies, sans que des sentiments de respect

et de crainte, de soumission et de confiance, de reconnaissance et d'amour viennent correspondre à ces croyances, une fois solidement établies dans l'âme. Alors le développement de l'homme est complet. La connaissance de Dieu devient pour lui la solution pleine et entière de l'énigme du monde. Son esprit, son cœur, son imagination, sa raison sont en possession d'un objet qui répond pleinement à tous ses besoins, à toutes les tendances les plus élevées de sa nature. Car, par la notion de ses rapports avec Dieu, il a l'intelligence parfaite de tous ses rapports avec les êtres qui l'entourent; et, en connaissant la vérité parfaite, le beau et le bien parfaits, sa faculté de connaître, sa faculté d'aimer, sa faculté de vouloir cessent de flotter dans le vague, parce que leur fin est clairement déterminée. Il a une règle sûre, infaillible, qui sera la mesure de ce qu'il doit accorder à ses sens, qui le dirigera dans ses recherches scientifiques, dans ses affections pour ses semblables, dans toutes ses actions, dans toutes ses œuvres, et qui fera converger vers l'unité d'un même but toutes ses pensées, tous ses sentiments, toutes ses déterminations.

CHAPITRE II.

LOI DE SIMPLIFICATION ET DE RÉDUCTION DES IMPRESSIONS NERVEUSES ET CÉRÉBRALES A L'UNITÉ D'IDÉE ET DE SENTIMENT.

« Il n'y a rien, dit M. Buchez, qui paraisse au premier coup d'œil plus simple que la douleur, et cependant toute douleur se compose d'une multitude d'impressions différentes sur le cerveau. Il y a celles relatives à l'espèce de la douleur, impressions caractéristiques, et qui servent en médecine de moyen diagnostic; il y a celles qui dépendent des effets sympathiques; il y a celles qui tiennent au siége, celles qui marquent l'intensité du mal, etc. » On peut en dire autant de toute sensation agréable ou désagréable. Chacune d'elles est le résultat d'une multitude d'impressions nerveuses qu'il faut nécessairement supposer ramenées à l'unité par un procédé de simplification qui fasse de leur ensemble un sentiment indivisible, irréductible.

Il n'y a rien, pourrions-nous dire aussi, de plus indécomposable que celles de nos idées qu'on a nommées pour cette raison idées *simples*. Par exemple, l'idée de *blancheur* échappe à toute analyse. Cependant, cette idée est le résultat d'une multitude d'impressions, comme le témoignent les faits organiques qui précèdent et qui constituent le phénomène de la vision. Non-seulement il y a double impression dans les deux rétines, double impression dans les deux nerfs optiques, et par conséquent impressions multiples dans le cerveau; mais par combien de rayons lumineux n'a-t-il pas fallu que chaque rétine fût frappée dans les divers points de sa surface, pour former, par exemple, l'image d'un lis? Et qui pourrait dire encore les réactions et les sympathies qui ont lieu peut-être dans les autres parties de l'organisme, à l'occasion du seul phénomène de la vision? Cependant, de cette pluralité d'impressions résulte encore une seule idée, l'idée de *blancheur*; donc, nécessité de supposer encore ici un principe de simplification qui ramène à l'unité cette diversité de modifications nerveuses et cérébrales, qui opère l'identification de tous les éléments matériels qui ont concouru à la former.

A plus forte raison sera-t-il nécessaire, si l'objet de l'idée est un *homme*. « Lorsque les rayons lumineux, dit M. Buchez, réfléchis par un objet viennent peindre dans l'œil une image tellement exacte qu'elle ne diffère pas de celle qu'on obtiendrait dans une chambre obscure, en sorte qu'elle nous présente une peinture d'une perfection inimitable, qu'arrive-t-il dans la rétine? Là, ce n'est plus une image, mais les effets des contacts produits par les rayons lumineux, contacts dont les uns donnent des impressions de couleur, d'autres des impressions de forme, de geste, de position, etc. Ce n'est pas tout; il est prouvé que cet homme, objet de la vision, est senti par la rétine, comme s'il était renversé, comme s'il avait la tête où sont les pieds et les pieds où est la tête. Ce n'est pas tout encore; cet objet sera plus ou moins éloigné : or, il est prouvé que la grandeur de l'image diminue en raison qu'augmente le carré des distances. On ne pourrait compter les mille impressions dont se compose la vision d'un seul objet..... Que sera-

ce, si nous joignons à la pluralité produite dans le cerveau par les modifications éprouvées par un seul sens, les effets de plusieurs, de l'ouïe, du toucher, etc.? »

Dira-t-on que l'unité de l'idée résulte de la simultanéité même des impressions ? M. Buchez répond par un fait décisif : c'est que le cerveau n'est pas impressionné seulement, dans le moment dont il s'agit, par la somme des transmissions sensuelles qui se rapportent à l'objet dont on va avoir l'idée, mais en même temps par une multitude d'autres impressions diverses que les sens reçoivent de mille autres objets appartenant au monde extérieur. Celles-ci entreraient donc dans la simultanéité, en sorte qu'au lieu d'une idée nette et positive, on n'aurait jamais que des unités confuses et fausses.

Mais comment expliquer cette conversion des impressions multiples en unité de sentiment ou d'idée ? M. Buchez l'explique par l'intervention de l'activité de l'âme agissant sur les modifications nerveuses et cérébrales. Selon lui, leur simplification est un *acte,* une *opération* de l'esprit, attendu que l'*acte* seul, tant *un* et *simultané*, est seul capable de produire le phénomène d'unification dont il s'agit. Il en resulterait que la *sensation* et *l'idée* seraient des faits *actifs* : ce qui est faux. L'âme est *passive* dans la *douleur* comme dans la *perception*. L'*idée* comme le *sentiment* se forme en elle et la modifie, indépendamment de sa volonté. L'*idée* et le *sentiment* résultent de *l'action des objets* sur l'âme, et non pas de *l'action de l'âme* sur les impressions, puisqu'elle n'est pas maîtresse de faire que telle série d'impressions ne soit pas suivie de telle idée et de telle sensation. Mais comme il est bien vrai que la douleur n'est *sentie* et l'objet *perçu* que d'une manière obscure, tant qu'il n'y a point acte d'attention, nous accorderons à M. Buchez que l'unification des impressions n'est un fait parfaitement distinct que par la réaction de l'âme sur ses propres modes, c'est-à-dire, par la réflexion. Ajoutons à l'appui de notre opinion qu'il est si bien dans la nature de l'âme de percevoir et de sentir toutes choses sous la condition de l'unité, que les sentiments et les idées les plus complexes se produisent de prime-abord en nous

sous la forme synthétique. Bien loin que ce soit l'activité de l'âme qui opère la simplification dont il s'agit, c'est elle au contraire qui, par le moyen de l'analyse, sépare ce qui était uni dans cette synthèse primitive, en démêle les éléments et les retient isolés les uns des autres. Que conclure de là, sinon que l'unité du sentiment et de l'idée résulte, non pas de *l'action* de l'âme, mais de sa *simplicité*. En effet, on prouverait presque géométriquement qu'il n'y a qu'un sujet *un* et *indivisible* qui puisse *recevoir* sous la forme de l'unité le résultat d'une pluralité d'impressions convergeant toutes les unes vers les autres. Leur parfaite *identification* ne peut être conçue que dans une substance parfaitement *simple*. En elle seule peut s'accomplir leur fusion complète.

Ce qui a pu faire illusion à M. Buchez, c'est le procédé par lequel l'esprit transporte l'idée ou le fait interne dans le langage et la manifeste par la parole. Mais ce procédé, qui est bien réellement une *opération*, un *acte*, en rattachant l'idée à un signe verbal que la mémoire puisse garder et que la voix puisse transmettre, ne la transforme pas; il l'exprime, il la revêt d'un symbole matériel, et voilà tout. L'unification de l'idée était déjà un fait accompli dans l'entendement, avant qu'elle fût unie au mot qui la représente, et qui en est la forme extérieure.

Mais où la simplification des impressions nous apparaît évidemment comme une opération de l'esprit, c'est quand, par un acte de volition qui met en jeu presque tout le système nerveux et musculaire, l'esprit fait converger vers un seul et même but, vers une parfaite unité d'intention et d'action toutes ces mille impressions et tous les mouvements qui en sont le résultat, et les fait concourir à la réalisation d'une seule et même conception, d'un seul et même désir. Ici, c'est bien la volonté qui a l'initiative de l'action; par conséquent l'action n'est *une* que par *l'opération* même de l'esprit. Mais dans *l'idée* et le *sentiment*, l'initiative émane des causes extérieures; ce n'est plus comme douée *d'activité*, mais comme douée de *réceptivité*, que l'âme *connaît* et qu'elle *sent*.

CHAPITRE III.

LOI D'INFLUENCE ET DE RÉACTION DES FACULTÉS LES UNES SUR LES AUTRES.

Une autre loi de l'esprit humain, c'est celle en vertu de laquelle les facultés influent et réagissent réciproquement l'une sur l'autre. A la vérité, les facultés du *moi* lui étant identiques, on peut dire que c'est toujours le *moi* qui réagit sur lui-même dans un sens ou dans un autre. Néanmoins ces facultés ne sont pas chimériques, et quand on dit que l'âme est capable de sentir, de connaître et de vouloir librement, on distingue là bien réellement trois pouvoirs dont on conçoit très-bien l'action et la réaction mutuelles; chose qui d'ailleurs est confirmée par l'expérience.

Et remarquons ici encore l'admirable constitution de l'esprit humain. Si ces trois pouvoirs se développaient isolément de manière que chacun d'eux fût indépendant des deux autres, l'âme serait triple, et par conséquent divisée contre elle-même. Aucun lien n'unissant la vie *affective* à la vie *intellectuelle*, et celle-ci à la vie *active*, il y aurait dans l'homme trois existences distinctes, et par conséquent trois tendances, dont la diversité ou plutôt la divergence romprait en lui l'unité de l'être et l'identité de la personne. Si au contraire il n'y avait dans l'homme qu'une seule faculté, l'âme serait dans l'impossibilité de se modifier elle-même. Car supposons en elle un seul pouvoir, la volonté; comme il serait dans sa nature d'agir et de toujours agir, son activité ne se déploierait plus par choix, avec préférence, librement enfin, mais nécessairement, mais fatalement. Car la liberté, dans les êtres finis et contingents, suppose la passivité; c'est la passivité seule qui rend son exercice possible. En effet, je n'ai le pouvoir de remuer mon bras, que parce que j'ai le choix de le faire passer du repos au mouvement et du mouvement au repos. Mais s'il était dans sa nature d'être toujours en mouvement, comment aurais-je la puissance de le mouvoir? De même si l'âme était toujours active, et si le développement non interrompu de cette activité constituait à lui seul toute

son existence, il est évident qu'elle serait hors d'état de changer ses manières d'être, de se donner à elle-même de nouveaux modes, de passer enfin d'un état à un autre. Toujours agissante, mais agissant toujours sans conscience d'elle-même, sans intention, sans but, sans désir préalable, sans affection quelconque, puisque nous la supposons dépourvue de sensibilité et d'intelligence, elle ne différerait pas de ces milliers de globes célestes qui, lancés dans l'espace par la main du Tout-Puissant, y exécutent depuis l'origine des choses le mouvement de la rotation qui leur a été imprimé dès le principe. C'est parce que l'âme peut passer d'un sentiment à une idée, d'une idée à une volition, d'une volition à une idée, et d'une idée à un sentiment, qu'elle peut se modifier quand elle veut et comme elle veut. Et c'est que parce qu'elle peut se modifier à son gré qu'elle est libre. En un mot, la passivité est à la liberté, ce que l'espace est au corps, un moyen de locomotion et de changement.

§ Ier. — *Influence de la sensibilité sur l'intelligence et la volonté.*

La physiologie et la médecine nous fournissent des documents pleins d'intérêt sur l'influence que tel état de bien-être ou de malaise, de santé ou de maladie, tel degré d'excitabilité du système nerveux, telle affection de l'organe cérébral, telles émotions, tels désirs, tels sentiments, telles passions, exercent sur le cours de nos idées, sur la nature de nos conceptions, de nos jugements, de nos croyances, sur le plus ou moins de netteté et de lucidité de nos souvenirs.

Dans l'état régulier de l'organisme, il y a une sensation générale qui est le signe de la santé, et qui se fait surtout remarquer par l'absence de la douleur. Cet état de bien-être universel, résultat de l'intégrité des organes et de l'harmonie de toutes les fonctions vitales, est d'autant plus vif et plus agréable qu'il succède à la souffrance, comme dans la convalescence qui suit une longue et douloureuse maladie. Alors, le contraste rend plus délicieux encore le retour à la santé. L'homme semble, pour ainsi dire, renaître, en reprenant possession de la vie avec toutes les jouissances qui l'accompagnent. La santé,

dispose donc naturellement à la gaîté, à la joie, au mouvement, à l'action ; et la joie, en nous faisant prêter à tous les objets les couleurs les plus aimables et les plus riantes, nous dispose à la bienveillance, à la générosité, aux sentiments expansifs. C'est en vertu de cette connaissance, que celui qui désire obtenir une grâce de quelqu'un, a soin de choisir le moment où il est de bonne humeur.

Au contraire, l'état de maladie se révèle ou par un malaise universel ou par des souffrances locales plus ou moins vives. Dans cet état, chaque organe, siége du principe morbide, se fait sentir d'une manière particulière, et cette sensation irritante, importune, en portant la préoccupation de l'esprit sur le mal qu'il éprouve, le dispose non-seulement à la tristesse, mais encore à la mauvaise humeur et à l'égoïsme. On sait combien il est difficile de distraire les personnes atteintes d'affections gastriques de l'état de sombre mélancolie où ces maladies les plongent. Alors, tout se peint à leurs yeux des couleurs les plus noires. Leur imagination se plaît en quelque sorte à aggraver les symptômes les plus insignifiants, à désespérer de l'efficacité de tous les remèdes; souvent même le malalade prend en grippe toutes les personnes qui l'entourent. Au lieu d'être reconnaissant des soins qu'on lui prodigue, il s'en offense, il s'en irrite ; il porte envie à tous ceux qu'il voit jouir de la santé qu'il n'a pas, ou des jouissances dont il est privé. L'homme le plus doux naturellement perd sa douceur et son aménité. Le caractère le plus égal et le plus facile devient atrabilaire, porté à la contradiction. Ainsi, l'état du corps emporte les idées et la volonté hors de toutes les habitudes anciennes, et il n'est même pas rare que la mélancolie portée jusqu'au degré de l'exaltation, dégénère en désespoir et porte l'homme à attenter à ses jours.

Les affections gastriques ont encore cela de particulier que le vide du système digestif et le manque d'aliments réparateurs, causés par la diète plus ou moins absolue qu'on impose aux malades, déterminent chez eux une faim continue, augmentée encore par l'irritation dont l'organe est le siége. Or, la raison conserve bien rarement son empire, sous l'influence d'un besoin qui ne peut être satisfait. Aussi, la pensée, dans

ces sortes de maladies, est-elle comme absorbée dans le désir de manger, et dans l'application exclusive de l'esprit aux moyens d'alimentation et à tous les objets qui s'y rapportent.

A plus forte raison en sera-t-il ainsi, si la sensation résulte, dans l'état de santé, de la privation de nourriture pendant un temps considérable. Alors, dit M. Bautain, la faim poussera instinctivement l'homme à en chercher ; et cela, à tout prix, et malgré tous les obstacles, si elle est violente. « Car, comme l'existence de l'animal est en péril par le défaut de nourriture, rien ne peut lui paraître plus terrible que cette privation, et dans ce cas aucun danger ne l'arrête. Il en va ainsi de l'homme, tout raisonnable qu'il est. *Ventre affamé n'a point d'oreilles*, et toutes les considérations de justice, de convenance, d'humanité, de religion, ne peuvent rien, la plupart du temps, sur ceux que la faim dévore. L'instinct de la conservation physique se montre alors dans toute sa grossièreté ; l'animal domine l'homme moral et intelligent, qui devient capable de tout, même de tuer et de manger son semblable pour assouvir son besoin. » Nous en avons un exemple terrible dans l'histoire du naufrage de la Méduse, exemple moins terrible encore que celui que l'antiquité nous présente, de cette mère qui, pendant le siége de Jérusalem, ne craignit pas d'égorger son propre enfant et de s'en faire un horrible repas. Ainsi, peuvent se développer dans l'esprit de l'homme, sous l'influence de la sensibilité physique, les idées et les actions qui répugnent le plus à la nature humaine.

Les sensations de chaleur et de froid exercent aussi une influence remarquable sur les fonctions intellectuelles et morales. La sensation extrême du froid, en engourdissant le système nerveux, et en ralentissant la circulation, arrête l'essor de la pensée, glace, pour ainsi dire, l'imagination, et semble rendre la volonté aussi impropre à l'action que les membres eux-mêmes. Au contraire, un froid modéré, en refoulant au-dedans l'homme des sens ; en tempérant, par l'apreté du climat, le mouvement trop vif d'expansion qui l'emporterait vers la nature extérieure, est favorable au recueillement et à la réflexion ; de même, en donnant du ton à la fibre musculaire, et en augmentant l'énergie des fonctions vitales, il dispose

l'homme à l'action, en mettant au service de la volonté des organes d'autant plus dispos que le mouvement leur est plus nécessaire, comme condition de vigueur et de vie.

La chaleur produit des effets analogues, mais non pas semblables. Une sensation de chaleur modérée dilate l'organisme, rend la circulation du sang plus rapide, développe par conséquent la force expansive, et non-seulement dispose l'esprit à se laisser attirer au dehors par tout ce qui frappe les sens, et à réagir vers toutes les influences, mais encore, en déterminant un besoin continuel de mouvement, augmente l'aptitude de la volonté à l'action. Au contraire, une sensation de chaleur excessive énerve la fibre musculaire, amollit tout le système nerveux, rend toutes les fonctions vitales lourdes, pesantes, embarrassées, et jette tout l'organisme dans une sorte de langueur et d'accablement qui le rend presque incapable de servir d'instrument à l'intelligence et à la volonté. De là, dit M. Bautain, l'inertie, la paresse, la mollesse qui règnent le plus ordinairement dans les climats très-chauds; inertie qui se change brusquement en activité désordonnée, en une espèce de furie, quand l'aiguillon de la passion exaspère la sensibilité.

En résumé, l'homme du Nord est généralement plus calme, plus méditatif, plus sérieux, plus porté aux études philosophiques que l'homme du Midi. L'homme du Midi à son tour a plus d'imagination, plus de vivacité d'esprit, plus d'aptitude à la poésie et aux arts, plus d'ardeur dans ses goûts, plus d'emportement dans ses passions, plus de penchant à la volupté, plus de résolution et de fougue dans ses actions.

La fatigue et le repos n'exercent pas non plus une influence médiocre sur l'état de l'esprit. La fatigue, comme l'excès de chaleur, abat l'organisme, détermine la prostration des forces physiques, et amène avec elle une sorte de défaillance universelle, dont le sentiment est incompatible avec l'activité de la pensée. Le repos au contraire est suivi d'une sensation plus ou moins vive de réparation, de fraîcheur et de force, qui est extrêmement favorable à l'exercice de l'activité intellectuelle, et qui semble solliciter l'homme à l'action par tous les points de l'organisme.

Enfin, quel est l'homme qui n'a pas éprouvé combien un mal de tête, une migraine ou toute autre affection de ce genre allourdit l'imagination, entrave la pensée, trouble la mémoire, jette de désordre dans les idées, et d'incertitude dans les résolutions ? Celui dont l'esprit est le plus fécond s'étonne lui-même, dans ces circonstances, du vague et de la lenteur de ses conceptions, de la stérilité de son intelligence, et de la difficulté qu'il éprouve soit à saisir les rapports qui existent entre les choses, soit à lier ses idées selon l'ordre logique ou scientifique qu'il doit suivre. Alors, plus de cette puissance d'intuition par laquelle il a coutume de pénétrer si profondément dans son sujet, plus de ces aperçus rapides qui sont comme les éclairs de l'inspiration, plus de ces improvisations instantanées dans lesquelles sa pensée jaillissait toujours vive, toujours abondante comme d'une source inépuisable. C'est dans ces moments que l'homme sent sa misère et sa dépendance, puisqu'il suffit du plus petit dérangement organique, pour éclipser le plus beau et le plus puissant génie : *Mens sana in corpore sano.*

Que n'aurions-nous pas à dire sur les affections morales dans leurs rapports avec l'intelligence et la volonté?

La haine et l'amour nous aveuglent, en ne nous laissant plus voir les choses que par le côté qui nous plaît. N'est-ce pas dans ces passions que l'esprit de partialité puise ses jugements, ou plutôt ses préjugés, et non-seulement les erreurs qui l'égarent, mais encore les déterminations qui en sont la suite.

La colère exagère l'offense qui nous a été faite, nous représente la vengeance comme un acte légitime, et, en nous ôtant l'usage de la réflexion, entraîne la volonté à donner son assentiment aux excès les plus condamnables.

La peur grossit les objets, et en substituant aux réalités de la perception, les créations plus ou moins bizarres de l'imagination, leur prête des formes gigantesques, horribles, etc.

Ainsi, l'on peut dire que toutes les erreurs de l'esprit, et tous les écarts de la volonté ont leur source dans les excès d'une sensibilité excitée outre mesure ou mal dirigée. Mais c'est là une question sur laquelle nous aurons occasion

de revenir dans la logique, lorsque nous traiterons des sophismes. Bornons-nous ici à tirer d'avance cette conclusion : qu'il est nécessairee de tenir la sensibilité sous une suggestion sévère. La sensibilité est une faculté subordonnée à laquelle ne peut appartenir le gouvernement de la vie spirituelle de l'homme. Dès qu'on la laisse dominer, elle absorbe toutes les autres, et finit par emporter dans le torrent des passions auxquelles la digue est ouverte, et l'intelligence et la liberté ellemême.

§ II. — *Influence de l'intelligence et de la raison sur la sensibilité et la volonté.*

L'idée qu'on s'est faite des choses, la manière dont on les conçoit, dont on les juge, n'exerce pas une moindre influence sur nos manières de sentir et d'agir. Les médecins connaissent la puissance de l'imagination sur l'état de santé et de maladie, sur certaines affections du cœur, du cerveau, etc. Il y a des maladies, des souffrances chroniques, des chagrins, des tristesses de l'âme, pour lesquelles on conseille les distractions que procurent les voyages, les divertissements, la fréquentation du monde, et qui s'aggraveraient dans l'isolement et la solitude. On suppose que l'esprit, agréablement occupé par la variété des perceptions et des images, et perdant de vue, pour ainsi dire, les faits internes qui étaient auparavant l'objet de ses préoccupations continuelles, cesse de réagir sur la partie de l'organisme qui est affectée, reporte par conséquent d'un autre coté l'action des forces vitales et du système nerveux, et en rendant le calme à l'organe malade par l'interruption des impressions qui venaient à chaque instant en réveiller l'irritabilité par des excitations nouvelles, permet à la nature de rentrer dans les conditions d'ordre et d'harmonie qui constituent son état normal.

C'est en vertu du même principe qu'on s'adresse souvent à la raison des malades, et qu'on les engage à faire usage de leur jugement, pour apprécier les choses selon la réalité, et pour combattre soit de vaines terreurs, soit des sentiments d'aversion, de défiance ou de répugnance qui pourraient nuire au traitement et mettre obstacle à leur guérison. L'empire

de la raison sur l'imagination est immense. Elle en corrige l'excès, elle en redresse les écarts, et en nous faisant voir les choses sous leur vrai point de vue, elle prévient ou apaise toutes ces émotions qui ne troublent pas moins l'économie du corps humain que l'âme elle-même.

C'est encore à la raison que l'on a recours pour atténuer, pour affaiblir insensiblement certaines passions qui ont pris un tel ascendant sur le cœur, que la volonté toute seule serait impuissante contre elles. On n'essaie pas toujours de les combattre directement. Mais on cherche soit à produire le désenchantement et à dissiper l'illusion, en montrant l'objet tel qu'il est, avec tous les défauts que la passion n'avait pas aperçus, et en fixant l'esprit sur toutes les considérations qui peuvent lui faire reconnaître que cet objet n'a réellement pas la valeur qu'il lui avait attribuée, soit à lui faire envisager le caractère odieux ou les conséquences funestes de telle passion, en lui montrant sous son vrai jour la nature du sentiment dont il est l'esclave, et en intéressant sa délicatesse, sa dignité, son honneur, à triompher d'un penchant auquel il ne pourrait continuer de se livrer sans honte ou sans danger.

L'idée que nous nous formons des personnes qui nous entourent détermine généralement la nature des affections que nous éprouvons pour elles : affections bienveillantes ou malveillantes, sympathiques ou antipathiques, selon l'opinion que nous nous sommes faite de leurs qualités morales, de leur caractère, etc. Car l'amour et la haine supposent la connaissance de leur objet, et c'est dans cette connaissance vraie ou fausse, complète ou incomplète qu'ils ont véritablement leur principe. Voilà pourquoi l'éducation exerce tant d'empire sur les sentiments de l'enfance. L'action qu'elle exerce alors sur l'esprit, la rend, pour ainsi dire, maîtresse du cœur.

D'un autre coté, en agissant sur la sensibilité, l'intelligence agit sur la volonté elle-même. Car toute action suppose d'abord un motif, c'est-à-dire, une idée, un jugement qui soit pour nous une raison d'agir dans un sens plutôt que dans un autre. Mais selon que ce motif apparaît à l'esprit comme plus ou moins grave, le cœur est disposé à se passionner pour lui, ou à rester indifférent, en raison de la force ou de la faiblesse

de la croyance ; et il est tout simple que la détermination se ressente de la nature des affections et des désirs qui se portent vers l'objet ou qui s'en détournent. Ainsi, l'homme qui n'aura qu'une notion vague, imparfaite de la vertu, ne s'y attachera que médiocrement, et fera peu d'efforts pour la réaliser en lui. Mais chez celui qui aura une haute idée de la vérité, de la grandeur, de la sublimité de la religion et des destinées du chrétien, et qui croira fortement à l'importance et à la nécessité des devoirs qu'elles nous imposent, l'affection du cœur naîtra naturellement des lumières de la conscience, et entraînera par cela même l'adhésion de la volonté. Nous pouvons donc, tout en conservant la liberté intacte, établir en principe que la détermination est en raison de l'amour, et celui-ci en raison de la foi. Si la foi est incertaine, chancelante, l'amour sera faible et inconsistant comme elle : et là où le cœur reste froid et indifférent, la volonté languit dans la mollesse ou s'endort dans l'inaction. En un mot, les fortes et inébranlables croyances engendrent les grands et nobles sentiments, sans lesquels les grandes actions sont impossibles.

Ces considérations nous conduisent à reconnaître combien il est important d'éclairer l'intelligence et de la mettre en possession de la vérité. Comment la volonté agira-t-elle, comment se dirigera-t-elle, si elle n'est guidée par le flambeau de la raison? Dieu lui-même n'a-t-il pas créé la lumière, avant de créer le monde?

§ III. — *Influence des facultés actives sur l'intelligence et la sensibilité.*

C'est par la volonté que l'homme a l'empire de soi. Sans la volonté, c'est-à-dire, sans le pouvoir qu'il a d'agir sans cesse sur lui-même et de se modifier à son gré, l'homme serait un être entièrement passif, recevant ses idées et ses sentiments des causes extérieures, et incapable d'influer le moins du monde sur sa propre existence. Mais l'homme est actif; et non-seulement il est actif, mais il est libre de diriger son activité dans le sens qu'il préfère. Donc, ce qui doit dominer en lui, c'est la volonté, dont personne en effet n'ignore l'influence sur le développement de l'intelligence et de la sensibilité.

Et d'abord c'est par la volonté que le *moi*, dirigeant son attention sur les faits de conscience et sur le monde extérieur, connaît clairement et distinctement ce qui se passe en lui et hors de lui. On sait que la mémoire ne marche qu'à l'aide de l'attention, et qu'il n'y a de souvenir qu'à la condition que le fait qui en est l'objet ait attiré et fixé le regard de l'âme au moment où il a été perçu pour la première fois. La volonté intervient dans les notions de la raison intuitive, pour les combiner entr'elles ; dans la mémoire, pour activer le rappel de nos souvenirs; dans la comparaison, pour éclaircir les perceptions de rapports; dans le raisonnement, pour le soumettre à des règles et au contrôle de l'esprit; dans la démonstration, pour disposer la série des principes et des déductions de manière à en faire sortir avec évidence la vérité que l'on veut prouver; dans l'analyse, dans la synthèse, dans la classification, dans toutes nos croyances, dans tous nos jugements, qui resteraient obscurs et confus, sans l'acte formel d'adhésion que l'esprit leur donne, après les avoir fortement réfléchis.

L'intervention de la volonté dans l'intelligence est exprimée d'une manière générale et sans désignation de la faculté qu'elle modifie par les mots : étude, examen, recherche, observation, application, réflexion, etc. Dans tous ces actes, l'esprit a un pouvoir presque absolu sur les idées, non-seulement par la clarté dont il les environne, mais encore par la direction qu'il leur imprime, et les rapports qu'il établit entr'elles, en les combinant.

Le génie n'est lui-même qu'une création de la volonté, car c'est elle qui en attise le feu caché dans les profondeurs de l'âme, qui le produit au jour, qui l'excite, qui le met en œuvre, qui le développe, qui le féconde par le travail, par la patience, par tous les moyens dont elle dispose. Car qu'est-ce que le génie? « Je crois, dit Vauvenargues, qu'il n'y a point de génie sans activité. Je crois que le génie dépend en grande partie de nos passions. Je crois qu'il se forme du concours de beaucoup de différentes qualités, et des convenances secrètes de nos inclinations avec nos lumières. Lorsque quelqu'une des conditions nécessaires manque, le génie n'est point ou n'est qu'imparfait : et on lui conteste son nom. » J.-J. Rousseau

a dit : « Ce n'est pas assez de sentir son génie, il faut aussi vouloir s'y livrer. » — « L'étendue de l'esprit, la force de l'imagination, et l'activité de l'âme, voilà le génie, est-il dit dans l'encyclopédie. » Le génie est si peu chose que la nature vous donne toute faite, et dont on n'ait besoin que de suivre l'élan et les inspirations, sans effort, sans travail, et en se laissant aller seulement à la pente de son âme, que ce sont précisément les hommes dont on peut le moins contester le génie qui se sont livrés de tout temps aux études les plus laborieuses et les plus assidues, qui ont fait preuve de plus d'application et de persévérance, pour cultiver et développer leur esprit.

Mais enfin, qu'est-ce donc que le génie, avant d'avoir été fécondé par cette culture intellectuelle? Niera-t-on que les hommes naissent avec certaines dispositions naturelles qui ne dépendent nullement de l'éducation, et qui sont un don gratuit de la Providence ? Niera-t-on l'inégalité primitive des intelligences, et les aptitudes particulières que nous recevons en naissant ? Non, sans doute; mais ces aptitudes, ces goûts, ces penchants, ces inclinations natives, ne sont que des germes, et ne constituent pas le génie. Il faut que la volonté s'empare de ces goûts, éclaire ces penchants, dirige ces inclinations, développe ces aptitudes; jusque-là ce n'est qu'un instinct qui demeure enfoui dans la conscience, et qu'il ne suffit pas de sentir, comme le dit Rousseau, mais qu'il faut vouloir satisfaire, auquel il faut vouloir donner l'essor. En un mot, nous croyons avec Vauvenargues *qu'il n'y a point de génie sans activité,* de même qu'il n'y a point de mouvement sans force motrice.

Chaque homme a sa vocation particulière. Chaque homme, indépendamment de la destination qui lui est commune avec tous ses semblables, a un rôle spécial à remplir au milieu de la société ; son existence individuelle doit se développer selon certaines conditions et dans une certaine sphère d'action, dont il ne peut connaître la nature et l'étendue, sans se rendre compte du degré et du genre de capacité dont il a été doué par celui qui lui a assigné sa place et son but parmi les êtres. Consulter sa vocation, c'est étudier sa faculté dominante, son ap-

titude propre ; et comme cette aptitude se déclare par certains penchants, certaines inclinations, certaines tendances qui vous emportent d'un côté plutôt que d'un autre, suivre ces tendances, c'est suivre son génie, car c'est pencher du côté où les forces de l'esprit se développent infailliblement avec le plus de succès. Contrarier cette inclination, c'est faire violence à la nature, c'est aller contre son génie. Le génie considéré, dans le germe que Dieu dépose originairement dans l'âme de chaque homme, n'est donc, selon nous, qu'un goût plus prononcé pour telle ou telle chose, qu'une préférence instinctive pour tel objet de connaissance, pour telle profession, pour tel art. Dans ce sens, chaque homme a son génie, qui ne se révèle pas toujours avec une égale soudaineté ; parce que, pour qu'il ait occasion de se manifester, il faut le concours de certaines circonstances qui lui manquent quelquefois. Jusque là, le génie est comme une étincelle qui dort sous la cendre. Il reste à l'état latent dans les profondeurs de la conscience. Mais qu'un événement important vienne ébranler et mettre en jeu toutes les puissances de l'âme, alors le goût se décide, la passion se prononce, l'aptitude se déclare, le caractère se décèle, la nature se dévoile, le génie se révèle ; et si la volonté ne se montre pas inférieure à la force du penchant, si elle répond pleinement à son appel, si elle met à son service toute l'activité dont elle est capable, le grand homme se produit comme par un de ces élans rapides qui feraient croire que le génie n'est que l'inspiration. C'est Condé, qui, à vingt-deux ans, s'annonce comme le premier capitaine de son siècle. C'est Henri de La Rochejacquelin, qui devient général sur le champ de bataille. C'est Pascal qui, à treize ans, sans livre et sans maître, devine les douze premières propositions d'Euclide. C'est le Titien qui s'écrie à la vue d'un tableau de Raphaël : *Et moi aussi, je suis peintre.* Que d'exemples de ce genre n'aurions-nous pas à citer. Mais, je le demande ! qu'eût été le génie de Condé, de La Rochejacquelin, de Pascal, du Titien, si la volonté et l'application de l'esprit eussent failli à l'inclination, à l'aptitude ? Que produirait le penchant non développé par le travail, un germe de talent qui ne serait point fécondé par l'étude ? Toute la France s'est étonnée à l'apparition de ce

jeune berger de la Touraine qui, en présence de l'Académie, a résolu avec une prodigieuse facilité les problèmes les plus compliqués de l'arithmétique. Certes, on ne peut refuser à cet enfant le génie du calcul. Or, dira t-on qu'il ne doit qu'à la seule inspiration cette merveilleuse aptitude à retenir dans sa mémoire, et à combiner dans son esprit, les nombres les plus complexes? Lui-même n'a-t-il pas fait connaître que dès ses plus jeunes années, sa seule occupation était de calculer, qu'il passait tout son temps à se proposer à lui-même et à proposer à tous ceux qu'il rencontrait une foule de problèmes, dont la solution, en lui donnant une sorte de célébrité dans le voisinage, l'encourageait encore à redoubler d'efforts, pour devenir plus habile. Tel est l'effet d'une application constante, énergique, infatigable; elle est à la nature ce que le travail de l'agriculteur est à la terre, un principe de vie et de fécondité. Oui, le génie de la guerre, le génie de la science, le génie des découvertes, le génie de l'administration, le génie de l'éloquence, le génie de la poésie, le génie de la peinture, si l'on y regarde de près, ne sont tous que le génie de la patience se manifestant sous des formes diverses, selon la diversité des objets auxquels il s'applique, et si tous les grands hommes dont nous admirons les ouvrages, nous révélaient tout ce qu'il leur en a coûté de veilles, de méditations, de persévérance, pour arriver au degré de supériorité qui les a rendus immortels; si les Richelieu, les Bossuet, les Racine, les Newton, les Cuvier, les Laplace pouvaient nous dire à quel prix s'achètent le génie et la gloire, nous rendrions plus de justice à ceux dont il a consacré les noms, et nous-mêmes, nous nous ferions une plus juste idée de ce que nous pouvons, sachant que la volonté est le levier de l'intelligence, et que le génie est à la fois l'œuvre et la récompense de l'homme qui a la noble ambition de s'élever jusqu'à lui, et le courage de lui dévouer toute sa vie. Prenons garde seulement de nous tromper sur notre vocation, et n'allons pas, dit Boileau, prendre pour génie un amour de rimer. Tel qui ne serait jamais qu'un poète détestable, un orateur médiocre, pourrait être un grand mathématicien, un habile guerrier, un célèbre administrateur. Savoir saisir dans les replis de son âme l'aptitude spéciale que Dieu y

a cachée, en la créant, voilà le secret que chacun de nous doit s'étudier à découvrir, et ce secret c'est encore la réflexion qui nous le révèle.

Nous croyons qu'il est utile d'accréditer une doctrine qui, en excitant l'émulation, nous paraît éminemment favorable au développement des intelligences. Nous croyons que tous les esprits n'ont pas la même aptitude aux mêmes choses : *Non omnia possumus omnes*. Mais nous croyons que leur différence et leur inégalité tient beaucoup plus au degré d'énergie et de constance de la volonté qu'au degré de libéralité avec laquelle nous a doués la nature. Placés tous en présence du spectacle de la création, nous avons tous la faculté d'en percevoir l'ordre, la beauté, l'harmonie. C'est à nous d'être attentifs à ses merveilles, et d'en étudier les lois. C'est à nous de mettre en œuvre les matériaux que nous livre la Providence et qui sont les mêmes pour tous. Il ne faut pas laisser croire aux jeunes gens surtout qu'avec de la *facilité* et des *moyens* tout est possible, et que tout est impossible sans ce qu'on appelle *dispositions naturelles*. Cette opinion tendrait à inspirer aux uns une dangereuse présomption, et à les dispenser du travail ; elle tendrait à décourager les autres, en leur persuadant que toute leur application, tous leurs soins, tous leurs efforts seront de vains et inutiles labeurs ; elle détruirait le gage le plus sûr du succès, la foi en soi-même et l'espérance de réussir, qui seules soutiennent la volonté, et l'animent à tenter de nouveaux efforts. En un mot, c'est un principe bien démontré par l'expérience, que le travail dompte et fertilise les natures les plus rebelles et les plus ingrates ; et que la paresse, l'inertie de la volonté étouffe et condamne à la stérilité les natures les plus heureuses.

La volonté n'exerce pas une moindre influence sur la sensibilité. On sait avec quel empire l'homme qui veut fortement, commande à ses passions, modère ses désirs, maîtrise ses émotions, et comprime tous les mouvements du cœur qui tendraient à l'emporter au-delà du but qu'il veut atteindre, ou lui faire franchir la limite du devoir. Tous les jours, la nécessité, l'intérêt, l'amour-propre, les convenances, l'humanité nous font une loi de renfermer au-dedans de nous des senti-

ments dont la manifestation serait dangereuse pour nous-mêmes ou pour ceux qui nous entourent. Cette loi est un devoir de rigueur pour l'homme d'État, pour le négociateur, pour le général d'armée, qui doivent rester impassibles, au milieu des circonstances les plus critiques, et qui, pour ne pas trahir le secret des empires, ou compromettre le sort des hommes qui leur est confié, doivent être soigneusement en garde contre toutes les surprises de la nature. Cette fermeté d'âme n'est pas moins nécessaire à celui qui subit les épreuves de la bonne ou de la mauvaise fortune, qui passe de la prospérité à l'adversité, et *vice versâ*. Plus d'une fois un bonheur inespéré a fait perdre la raison à des hommes qui n'avaient su contenir dans de justes bornes l'explosion de joie subite causée par ce changement de fortune. Et combien d'autres se montrent lâches et pusillanimes au moment où il aurait fallu déployer tout leur courage, se sont laissé abattre par le malheur, et ont reculé honteusement devant une vertu qu'il fallait acheter au prix de la souffrance et de la résignation. La constance du martyr sous la dent des animaux féroces, sous le fer des bourreaux, sous la flamme des bûchers, sous la torture des chevalets n'était que le triomphe de la volonté sur les mouvements de la chair et du sang. Et qu'on ne dise pas que cette constance était uniquement l'effet d'un secours spécial de la grâce divine. Sans doute, Dieu soutenait lui-même le courage de ceux qui combattaient et qui mouraient pour lui. Mais que dirons-nous du sauvage de l'Amérique qui, déchiré, percé de flèches, mutilé, torturé de toutes les manières par ceux dont il est le prisonnier, ne pousse pas un soupir, pas un gémissement, et qui, épuisé, couvert de plaies, tourmenté par toutes les parties de son corps, a encore la force de railler ses cruels persécuteurs, et expire en entonnant son chant de mort? Ne dirait-on pas que l'homme a le pouvoir de se rendre insensible, et qu'il cesse de souffrir, dès qu'il ne veut pas souffrir.

Mais si l'homme peut ainsi réprimer ses passions, arrêter à son gré l'expansion des sentiments les plus naturels, il peut de même, par la réaction de la volonté, les exalter outre mesure, doubler, tripler leur force par l'excitation intérieure qu'il se donne à lui-même. Il y a, par exemple, des colères

tout-à-fait volontaires, dans lesquelles le *moi* supplée à l'insuffisance des causes externes par une stimulation factice. On sait aussi que très-souvent la tristesse, la mélancolie, le dépit, la jalousie, le désespoir, et une foule d'autres affections résultent d'un travail de réflexion que l'homme peut suspendre ou continuer à son gré. Mais il est vrai de dire que le plus ordinairement la réflexion a pour effet d'arrêter l'essor de la passion. Ainsi la colère s'évanouit aussitôt qu'elle en devient l'objet, parce que l'âme, en se repliant sur elle-même, reprend possession du *moi* , et que dès que l'homme parvient à se posséder, la colère perd son empire.

Ainsi, la génération des idées et des sentiments se fait de deux manières : *à posteriori*, par les rapports d'unification que l'esprit, en raison de sa nature, établit entre les impressions; et *à priori*, en créant, par l'action de la volonté, des impressions cérébrales, et en se procurant par suite des sensations et des perceptions. Car qui doute que l'effort que suppose le travail de la composition, de la méditation scientifique, de l'invention, de la classification, du raisonnement, n'ait pour effet de mettre en jeu tout le système nerveux, et de le forcer pour ainsi dire, par le mouvement qu'il lui imprime, à répondre à toutes les provocations et à tous les besoins de l'esprit? Ceci s'applique plus particulièrement à la mémoire. On dit vulgairement que pour avoir une bonne mémoire, il faut l'exercer beaucoup, et surtout lorsqu'on est jeune. Or, que prouvent ces derniers faits? que plus l'homme est jeune et dans le moment de la croissance des organes, plus il est facile à l'activité de produire une détermination de la nutrition dans une direction plutôt que dans une autre. Il faut donc admettre, avec M. Buchez, l'action d'une activité opérant sur l'organisme nerveux, c'est-à-dire y déterminant, y choisissant, ou y favorisant par la fréquente répétition certains groupes d'impressions plutôt que d'autres. La mémoire matérielle, dit-il, est une habitude spéciale et rien de plus. Or, qu'est-ce que l'habitude? c'est le résultat d'un développement plus considérable dans un point du système nerveux, développement qui résulte d'un fréquent exercice. L'expérience vient à l'appui de cette observation. Chaque profession exerce

ses sens d'une manière spéciale. Selon que celle-ci l'exige, exerce plus particulièrement sa vue, son ouïe, son toucher, on odorat ou son goût, et cette action, cet exercice développe des sentiments et des idées analogues.

CHAPITRE IV.

ÉLÉMENTS DE LA PERCEPTION.

L'analyse de la perception en général nous fera connaître une autre loi de l'esprit humain, qu'il n'est pas moins important de constater : c'est la triplicité d'éléments dont toute perception se compose.

Cette pluralité d'éléments est incontestable. Elle est reconnue par toutes les logiques, et démontrée par la plus simple analyse du langage. En effet, *percevoir,* c'est à la fois *connaître, croire* et *affirmer.* Prenons pour exemple soit la perception externe, soit la perception de conscience. Qu'est-ce que percevoir la solidité dans un corps que nous touchons? c'est 1° avoir la *notion* ou *l'idée* de cette solidité; 2° c'est croire qu'elle doit être affirmée comme réellement existante au moment où elle nous oppose résistance; 3° c'est affirmer intérieurement qu'elle existe en effet. Qu'est-ce que percevoir en soi une sensation? c'est 1° avoir la notion ou l'idée de la douleur dont on est affecté; 2° c'est croire que cette douleur doit être affirmée comme réelle au moment où on l'éprouve; 3° c'est affirmer mentalement qu'elle existe en effet. *Notion*, *croyance*, *affirmation* mentale, tels sont les trois éléments dont se compose invariablement toute perception. Chacun de ces trois éléments sera l'objet d'un examen particulier.

ARTICLE Ier. — *De la notion ou idée.*

Et d'abord qu'est-ce que l'*idée?* ce n'est pas la *croyance;* car toute croyance s'appuie sur une *notion* et ne se confond pas avec elle; on ne croit pas sans une connaissance quelconque. Ce n'est pas non plus l'*affirmation*; car l'affirmation, étant l'adhésion de l'esprit à une chose, suppose une *croyance*

et par conséquent une idée qui en soit la base. L'esprit n'adhère qu'à ce qu'il croit. Il ne peut y avoir adhésion proprement dite là où manquent absolument la foi et la connaissance.

D'un autre côté, l'idée n'est pas un acte de l'esprit. L'attention donne à l'idée la clarté qui lui manque ; mais elle ne la crée pas. Il est bien vrai que toute idée sensible est le produit d'une pluralité d'impressions organiques ramenées à l'unité ; mais cette unification des impressions s'explique sans recourir à l'intervention de l'activité de l'âme, puisque, étant une et simple, il est dans sa nature de tout concevoir sous la forme de l'unité. Dire que l'idée est un *acte* de l'esprit, ce serait dire que l'esprit se fait à lui-même ses idées, qu'il en est lui-même le créateur, qu'il est par conséquent tout-à-fait indépendant des objets dans la formation de ses connaissances ; il en résulterait que cette unification des impressions serait une opération factice, relevant uniquement du libre arbitre, et n'exprimant par conséquent rien autre chose que la volonté se faisant à elle-même sa vérité, son monde et son univers. Si l'idée était un *acte d'affirmation*[1], comme le prétend M. Buchez, c'est-à-dire, selon sa définition, un acte volontaire, que prouverait cet acte par rapport à la réalité des objets de la pensée ? Rien autre chose que le *moi* affirmant de telle ou telle manière. Un pareil système conduit tout droit au scepticisme. Il est vrai que M. Buchez, après avoir défini l'idée *un acte d'affirmation*, ajoute, *en vertu d'une connaissance préexistante*. Il reconnaît donc que pour pouvoir *affirmer*, il faut une *notion* préalable. Mais cette *notion*, mais cette *connaissance préexistante*, n'est-ce pas là précisément ce qu'il faut appeler *idée*.

Concluons donc de toutes ces considérations que l'idée est une modification passive de l'esprit, qu'elle se forme d'abord dans l'âme indépendamment de la volonté, mais qu'elle y est à l'état de *notion* ou de *conception* vague et obscure, jusqu'à ce que l'attention, ce soleil de l'intelligence, en réagissant sur elle, vienne en préciser, pour ainsi dire, les formes et les contours, par la lumière qui lui est propre.

La *notion*, ou *idée*, n'est pas seulement un élément de toute perception ; elle se trouve encore dans tout sentiment d'amour ou de haine, de désir ou de crainte, comme dans tout acte

d'attention ou de volition : car l'amour et la haine, le désir et la crainte supposent nécessairement la connaissance de leur objet : *ignoti nullus amor, nulla cupido.* Il en est de même de la volition, qui suppose la conception du but que l'on se propose, et de l'attention, qui suppose un objet déjà connu, au moins d'une manière imparfaite. Ainsi distinguée de tous les modes de l'esprit auxquels elle est unie et sans lesquels elle peut exister, elle est alors ce que les scolastiques appelaient *simple appréhension* : ce que nous devons toutefois nous garder d'entendre dans le sens de l'hypothèse qui considérait l'*idée* comme une *entité* intermédiaire entre l'esprit et les objets. L'idée n'a point d'existence hors de l'âme, c'est un mode de l'âme qui lui est identique ; en un mot, l'*idée,* c'est le *sujet connaissant*, comme la *sensation*, c'est le *sujet sentant.* Toute autre manière de la concevoir nous ferait retomber dans les erreurs de l'ancienne scolastique.

§ Ier. *Division des idées.*

Les idées peuvent être considérées soit dans leur objet, soit dans leur rapport de conformité avec leur objet, soit enfin en elles-mêmes ou dans leur nature.

1° Quel que soit l'*objet* de nos reconnaissances, ce ne peut être qu'une *qualité corporelle,* ou un *phénomène spirituel*, ou *un être*, ou *un rapport.*

Nous appellerons *idées sensibles* , celles qui nous viennent par les *sens externes*, et qui ont pour *objet* les *phénomènes* du monde *matériel.* Exemple : l'idée de *solidité* est une idée *sensible.*

Nous appellerons *idées spirituelles* celles que nous devons au *sens intime,* et qui ont pour *objet*, les *états*, ou les *opérations* de l'*esprit.* Exemple : l'idée de *sensation* est une idée *spirituelle.*

Nous donnerons le nom d'idées *intellectuelles* à celles que nous devons à la *raison* , et qui ont pour *objet* soit les *êtres* , soit leurs *rapports.* Exemple : les idées de *substance* et de *cause* , de *temps* et d'*espace*, d'*unité* et d'*infini* , de *ressemblance* et de *différence*, de *supériorité*, et d'*infériorité*, etc. sont des idées *intellectuelles.*

Enfin nous appellerons idées *morales*, celles que nous devons au *sens moral*, et qui ont pour *objet* la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du mérite et du démérite. Exemple : les idées de *devoir*, de *vertu* et de *vice*, sont des idées morales.

Outre cette première division des idées considérées dans leur objet, on peut encore les diviser en *simples* et *complexes*, en *abstraites* et *concrètes*, en *factices* et *adventices*, en *individuelles* et *générales*, en *nécessaires* et *contingentes*, en *absolues* et *relatives*.

L'idée *simple* est celle dont l'*objet* est rigoureusement *un* et *indécomposable* : Par exemple, l'idée de *négation*, d'*affirmation*, d'*unité*; mais celles de *machine*, d'*horloge*, d'*animal*, sont *complexes*, par la raison contraire.

L'idée est *abstraite*, quand son *objet* est ou une *qualité* conçue *abstraction* faite de la *substance* à laquelle elle est unie ; ou une *substance* conçue indépendamment des qualités qui lui sont inhérentes. L'idée est *concrète* quand elle a pour *objet* la *qualité* et la *substance* réunies l'une à l'autre, comme elles le sont dans la réalité. L'idée de *solidité* est *abstraite* ; celle de *solide* ou de *corps* est concrète.

On appelle idée *adventice* celle qui est le produit de la *nature* et de l'action des objets avec lesquels nous sommes en rapport ; et idée factice, celle qui est le produit de l'*imagination* et des combinaisons de l'esprit.

L'idée est *individuelle*, quand elle a pour objet un *individu*, et *générale*, quand elle a pour objet une chose commune à un plus ou moins grand nombre d'êtres, c'est-à-dire une *espèce* ou un *genre*. L'idée de *Pierre* est *individuelle*. L'idée d'*homme* est *générale*.

On entend par idées *nécessaires*, celles dont l'*objet* est conçu comme ne pouvant pas ne pas être ; et par idées *contingentes* celles dont l'objet est conçu comme pouvant être ou n'être pas, indifféremment. Ainsi, l'idée de *Dieu* est *nécessaire*, celle du *monde* est *contingente*.

Enfin, l'idée *absolue* est celle dont l'objet n'admet ni plus, ni moins ; et l'idée *relative* celle dont l'objet est susceptible de

plus ou de moins. L'idée de l'*infini* est *absolue*, celle du *fini* *relative*.

2° Les idées, considérées dans leur rapport avec leur objet, sont *réelles* ou *chimériques*, selon que l'objet conçu existe ou n'existe pas réellement; *vraies* ou *fausses*, selon qu'elles sont conformes ou non conformes à leur objet; *complètes* ou *incomplètes*, selon que l'objet qu'elles représentent est conçu avec tous les caractères ou tous les éléments qui lui appartiennent dans la réalité, ou avec quelques caractères ou quelques éléments de moins.

3° Enfin les idées, considérées en elles-mêmes et dans leur nature, se divisent en *réfléchies* et *spontanées*, *claires* et *obscures*, *distinctes* et *confuses*. L'idée *claire et distincte* est celle que nous apercevons tout entière, ou plutôt celle dont nous connaissons nettement les rapports, ce qui n'a lieu que lorsqu'elle a été l'objet du travail de la *réflexion*. L'idée *obscure et confuse* est celle qui naît *spontanément* en nous, avant tout acte d'attention. La *clarté* doit appartenir plus spécialement aux idées *simples*, tandis que l'*obscurité* est plus particulièrement le caractère des idées *complexes*.

§ II. *Des idées complexes ou compréhensibles.*

Parmi les idées dont nous venons de donner la division, il en est plusieurs qui, en raison de leur importance, méritent une attention particulière : ce sont les idées *complexes*, les idées *abstraites* et les idées *générales*. Nous allons d'abord nous occuper des idées *complexes*.

L'idée complexe, avons-nous dit, est celle dont l'objet est décomposable, c'est-à-dire formé d'éléments qui existent au même point de l'espace et du temps et qui sont unis et impliqués les uns dans les autres. Ainsi, l'ensemble des facultés de l'âme, ou des qualités d'un même corps forment ce qu'on appelle un *complexe;* et il en est de même de tous les objets de la création et de tous les produits de l'activité humaine qui ne peuvent pas être ramenés rigoureusement à l'unité. Ainsi une *maison*, une *ville*, un *royaume* pris individuellement sont des objets complexes.

L'ensemble des parties d'un complexe constitue ce que les logiciens appelaient la *compréhension* de l'idée. L'idée est plus ou moins compréhensive, selon que son objet renferme un plus ou moins grand nombre d'éléments unis et impliqués les uns dans les autres, c'est-à-dire, existant au même point de l'espace et du temps.

Il en résulte que plus l'idée s'éloigne de la généralité, et se rapproche de l'individualité, plus elle a de *compréhension ;* ainsi l'idée de César a le plus haut degré de *compréhension*, parce qu'elle exprime tous les éléments dont se compose l'individu qu'elle représente. Nous bornerons là nos explications, pour ne pas répéter ce que nous avons déjà dit au sujet de la classification.

§ III. *Des idées abstraites.*

L'idée *abstraite* est le produit de l'*analyse* et de l'*abstraction*, comme l'idée *complexe* est le produit de la *synthèse*. Elle a pour objet un élément séparé par l'esprit du *complexe* ou *concret* dont cet élément fait partie. Ainsi, en psychologie, la *pensée humaine* est l'objet *complexe* qu'il s'agit de décomposer, comme en physique le *monde matériel* est le *composé* qu'il s'agit d'analyser. L'idée de sensation sera une idée *abstraite* du premier, comme l'idée de *solidité* ou de *mouvement* sera une idée *abstraite* du second.

Les idées *abstraites* ont commencé par être *individuelles*. Ainsi l'idée de *blancheur*, si on la considère au moment de sa première apparition dans l'âme, c'est-à-dire, au moment où nous l'avons abstraite pour la première fois d'un lis, par exemple, est une idée individuelle. Ainsi l'idée de la *figure* du premier corps que nous avons touché, celle de l'*odeur* de la première rose que nous avons approchée de notre odorat, celle de la *saveur* du premier fruit que nous avons goûté, ont été autant d'idées à la fois *abstraites* et *individuelles*.

Mais l'idée *abstraite* cesse d'être *individuelle* pour devenir *générale* ou *commune*, si on la considère dans un temps où elle a déjà été produite ou reproduite par un grand nombre d'objets. L'idée de la *blancheur*, qui n'a d'abord été que l'idée

de la *blancheur* d'un lis que nous avions sous les yeux ne restera pas long-temps individuelle. La blancheur sera bientôt dans le lait, dans la neige, dans le papier, comme la *figure* dans tous les corps, l'*odeur* dans tous les objets odorants, la *saveur* dans tous les objets sapides. Mais ces idées devenues *générales* redeviendront *individuelles*, toutes les fois que nous percevrons ou que nous imaginerons quelqu'un des objets individuels qui nous les ont données. M. Laromiguière entre ici dans beaucoup d'autres détails qu'il nous paraît inutile de reproduire pour l'intelligence du sujet.

Nous avons dit que les idées *abstraites* ont commencé par être *individuelles*. Il en est du moins ainsi pour toutes celles dont l'objet est un élément reconnu commun à plusieurs individus. Avant d'étendre cet élément à toute une classe d'êtres, nous l'avons d'abord trouvé dans un premier objet, et ce n'est qu'après l'avoir retrouvé ou supposé dans plusieurs autres semblables que nous le généralisons soit par la classification, soit par l'analogie.

Mais il y a des idées *abstraites* qui n'ont point commencé par être *individuelles*; les idées d'*infini*, de *temps*, d'*espace*, de *cause absolue* ne se rapportent pas à des objets que l'on puisse considérer comme éléments d'un *complexe* ou d'un *composé* quelconque. En effet, quel est l'objet d'expérience de qui l'on puisse dire qu'il renferme l'espace, le temps, l'infini, la cause absolue, de qui l'on puisse *abstraire* ces choses, comme on *abstrait*, par exemple, la *pesanteur* des *corps* ou la *sensation* de l'*esprit ?* Il y a des *existences* individuelles; mais il n'y a pas de *temps* individuel. Il y a des *localités* individuelles, des *situations* individuelles dans l'*espace*; mais il n'y a pas d'*espace* individuel. Il n'y a pas plusieurs *causes absolues*, plusieurs *infinis*; il n'y a qu'une *cause absolue*, qu'un seul *infini*, et l'une et l'autre sont *universels*. Les idées de *temps*, d'*espace*, etc., ont donc commencé par être *générales* et ne peuvent cesser de l'être. Mais comme l'idée du *temps* nous vient intuitivement à l'occasion de l'idée de notre durée individuelle, celle d'*espace* à l'occasion de l'idée de corps, celle d'*infini* à l'occasion de l'idée du fini, celle de cause absolue, à l'occasion de l'idée de notre causalité personnelle, nous di-

sons que ces choses sont abstraites, en ce sens qu'elles sont clairement conçues par l'esprit indépendamment et *abstraction* faite des objets à l'occasion desquels leur idée s'est produite en nous. Par exemple, l'idée de l'*espace* n'est pas tirée des corps, puisque au contraire il les contient tous, et qu'il peut exister sans eux ; mais l'esprit la distingue et la sépare de l'idée de corps, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre qu'elle est *abstraite*.

§ IV. *De la notion générale collective ou extensive.*

Les objets distincts, mais qui offrent entre eux des rapports de ressemblance, forment ce qu'on appelle une *classe :* par exemple, les *minéraux*, les *végétaux*. La *classe* se distingue du *complexe*, comme le mot *omne* en latin se distingue du mot *totum* ; ce qui établit une grande différence entre l'abstraction appliquée à l'une, et l'abstraction appliquée à l'autre.

L'abstraction appliquée au *complexe* donne des idées *singulières* ; appliquée à la *classe*, elle donne des idées *communes* ou *générales*. Car l'idée de *classe* est l'idée d'une ou de plusieurs qualités communes à tous les individus dont elle est la collection, ou l'idée des ressemblances qui existent entre un certain nombre d'objets.

Le nombre des êtres dont la réunion forme une classe détermine ce qu'on appelle l'*extension* de l'idée. L'idée est d'autant plus extensive, que le genre contient plus d'espèces, et l'espèce plus d'individus. Mais aussi plus l'*extension* de l'idée s'accroît, plus décroît la *compréhension*. Car il est évident que, plus on augmentera le nombre des individus entre lesquels on veut trouver une ressemblance, plus le nombre des qualités sur lesquelles se fondera le rapport devra diminuer. Au contraire, plus les rapports de ressemblance qu'on voudra établir seront nombreux, plus se trouvera restreint le nombre des êtres qui posséderont ces qualités communes. Nous ne rappelons ici ces principes que pour mémoire.

Il y a des idées qui, n'exprimant ni un seul individu, ni tous les individus d'une espèce ou d'un genre, mais seulement un petit nombre d'entr'eux, sont appelés pour cette

raison idées *particulières*. Exemple : *quelques hommes*, *quelques Français*.

§ V. *Des diverses sortes d'idées générales.*

Comme il y a pour l'esprit humain trois moyens de généraliser, il a trois sortes d'idées générales, qu'il est important de ne pas confondre.

1° Nous généralisons, lorsque nous étendons une notion abstraite à toute une collection d'êtres ou de faits. Cette notion abstraite n'est autre chose que la connaissance d'un élément que l'expérience nous montre comme étant commun à plusieurs objets distincts; elle naît à la suite de l'observation et de la comparaison. Quand nous avons vu un certain nombre d'individus semblables, l'idée de leur ressemblance nous conduit à ranger dans la même classe et à désigner par un même nom tous les êtres qui nous apparaissent avec les mêmes qualités. Ainsi, lorsque nous sommes en possession de l'idée d'*homme*, tous les hommes que nous voyons cessent d'être pour nous de simples individus, pour se montrer sous un point de vue commun, qui n'est autre chose que l'idée du rapport ou de la ressemblance qui existe entre eux. C'est en vertu de ce rapport, ou de cette idée générale que nous les reconnaissons, en les voyant pour la première fois, pour appartenir à une certaine classe. Ce que nous avons dit au sujet de la classification nous dispense d'entrer dans de plus longs détails.

2° Nous généralisons, lorque ayant vu un certain nombre de faits se succéder dans un ordre constant, nous les rattachons par la pensée à une loi ; l'idée de cette *loi*, produit de l'expérience et de l'induction, est une idée générale, par laquelle étendant un phénomène observé dans un objet à tous les points de sa durée, et à tous les objets semblables, nous lui attribuons une stabilité et une généralité qui dépassent les limites de l'observation actuelle; de sorte que lorsque les mêmes faits ou des faits analogues se reproduisent, nous ne les considérons plus comme des phénomènes isolés, mais nous les expliquons et les unissons dans notre pensée comme des cas particuliers, comme des manifestations individuelles de la loi

générale antérieurement conçue. Pour que cette reconnaissance ait lieu, il faut donc que notre intelligence renferme une notion en vertu de laquelle le fait nous apparaisse comme n'étant pas nouveau pour nous. Nous renvoyons pour de plus amples explications à ce que nous avons dit précédemment sur l'induction.

3° Enfin toutes les conceptions nécessaires de la raison intuitive sont des notions générales qui existent sous cette forme dès le premier moment de leur apparition dans l'âme, parce que ce sont autant de principes absolus et universels, qui, ne pouvant pas ne pas être, et qui, dominant toutes les données de la perception, ne peuvent jamais se réduire à l'individualité. Ainsi l'idée du rapport nécessaire qui lie tout mode à une substance, tout changement à une cause, toute existence au temps, tout corps à l'espace, est une idée générale qui est vraie partout et toujours, et qui se distingue essentiellement des deux premiers genres de généralisation, en ce que l'idée de classe et l'idée inductive sont expérimentales, contingentes, tandis que la notion intuitive est immédiate, nécessaire et universelle. Ces trois sortes d'idées générales bien distinguées, il sera plus facile de comprendre et de juger la question soulevée au moyen âge entre les *réalistes* et les *nominaux*.

§ VI. *Débat des réalistes et des nominaux.*

Qu'est-ce que l'idée générale ? A quoi correspond-elle ? Que représente-t-elle ? D'où vient-elle ? Telle est la question qui donna naissance à ce débat : question qui ne pouvait être résolue que d'une manière fausse et incomplète, d'abord, parce que chacun raisonnait et appliquait ses principes dans le sens de ses préoccupations particulières, l'un entendant une chose et l'autre une autre ; et en second lieu, parce que tous les philosophes impliqués dans cette querelle discutaient sous l'influence de l'hypothèse généralement admise des idées intermédiaires entre l'esprit et les objets.

Platon, dans l'antiquité, avait formulé une théorie de l'esprit humain, qui nous paraît avoir servi de base au *réalisme*. Selon lui, il y a trois choses dans l'intelligence humaine : 1° les

sensations, qui sont purement relatives à l'individu qui les éprouve, et qui, correspondant au variable, ne peuvent être le fondement d'une affirmation absolue ; 2° les *notions*, qui n'étant que la généralisation des impressions fournies par l'expérience, participent essentiellement à la variabilité de l'ordre dans lequel elles ont leur racine ; 3° les *idées*, qui, correspondant seules à l'invariable et à l'universel, constituent à proprement parler la science. Ainsi, les sensations ne sont intelligibles que par leur rapport avec les *réalités* dont elles sont l'ombre, de même que leur généralisation n'est possible qu'en vertu du besoin qu'éprouve la raison de parvenir à un *terme universel* en soi. Or, ces *réalités*, ce *terme universel*, ne sont autre chose que les *idées*. Mais qu'est-ce que Platon entend par *idées?* Supposez que tous les triangles qui sont réalisés dans la nature soient anéantis : tout ce qui tombe sous la sensation s'évanouit; mais quelque chose demeure et subsiste invariablement, ce sont les *propriétés du triangle* ; voilà l'*idée*. Supposez encore qu'en croyant exercer un acte de bienfaisance, je n'aie porté à un malheureux qu'un secours inutile; variez non-seulement toutes les circonstances du fait, mais tout ce qui compose le fait lui-même : mon action conserve un caractère qui ne varie pas dans cette variation des faits, et ce caractère dérive de son rapport avec un terme supérieur à ce qui se passe dans le domaine du variable, avec ce terme qu'on appelle le *juste* ou le *saint*. Transportez-vous maintenant dans tous les points de l'espace et du temps ; la notion des propriétés essentielles du triangle, la notion du juste et du saint vous apparaît toujours semblable à elle-même. Il y a donc dans l'intelligence humaine quelque chose d'universel, puisque cela est indépendant de l'espace et du temps, quelque chose de nécessaire en soi, puisque nulle variation ne l'affecte. (*Précis de l'Histoire de la Philosophie*, par les directeurs de Juilly.)

Les *idées*, selon Platon, sont donc les types de toutes choses. Elles existent avant tous les objets créés, elles sont éternelles, incorruptibles, impérissables. Dieu lui-même en est la substance; c'est en lui qu'elles résident de toute éternité ; c'est par elles qu'il agit sur le variable pour lui imprimer les formes passagères sous lesquelles il se manifeste. En un mot, l'univers,

la création n'est que la réalisation extérieure de ces *modèles* éternellement subsistants dans l'entendement divin. L'homme lui-même ne peut se croire en possession de la vérité, que par le rapport qui s'établit entre son intelligence et les idées divines, que par la contemplation de ces types immuables de toutes choses. Notre raison doit donc être le reflet de la raison divine, du λογος, du verbe éternel, de même que nos idées doivent être le reflet des idées prises en elles-mêmes. En un mot, la science humaine ne doit tendre qu'à la connaissance des *idées-principes ;* elle doit s'y attacher comme à ce qui est véritablement, τὸ ὄντως ὄν, en se séparant de l'individuel, du variable, du contingent, qui n'est qu'un phénomène, une pure apparence, τὸ μὴ ὄν.

Aristote, tout en admettant la distinction du contingent et du nécessaire, du relatif et de l'absolu, rejeta les idées divines de Platon. Au lieu de considérer les idées comme des *réalités éternelles*, indépendantes de la raison, et des êtres dont elles sont les prototypes, il les considéra comme les *formes* mêmes de la raison; c'est par elles que l'esprit humain imprime au variable et à l'individuel le caractère de la nécessité et de l'universalité logique. Mais ces *formes* de la raison et les affirmations qui en procèdent, bien qu'elles supposent, pour constituer la connaissance, un élément indépendant de l'expérience, ont cependant besoin d'une *matière* à laquelle elles s'appliquent; et cette *matière*, c'est la sensation qui la fournit. Cette théorie de l'intelligence n'est que sa théorie de la nature transportée dans le domaine de la métaphysique. Suivant Aristote, les êtres sont composés de *matière* et de *forme*. La *matière* est comme la cire; la *forme* comme l'empreinte qu'elle reçoit. La *matière* est à la *forme* ce que la possibilité est à la puissance. La seconde, en s'appliquant à la première, produit la réalité. La *matière* n'est rien par elle-même ; la *forme* lui *donne* son caractère, en la faisant sortir de son état d'indétermination.

Il résulte de là que la matière est la même dans tous les êtres; la forme seule varie ; non qu'il existe dans la nature autant de formes que d'individus, mais seulement autant que d'espèces. Les *minéraux*, les *arbres*, les *animaux*, sont faits

tous et chacun, d'une même matière ; mais il n'ont, ni tous une même forme, ni chacun une forme particulière. Ils n'ont pas tous une même forme ; car les êtres que nous appelons *arbres* ont une forme différente de ceux que nous appelons *animaux*. Ils n'ont pas chacun individuellement une forme particulière ; car tous les individus appelés *hommes*, ont une même forme, l'*humanité*, etc. Ainsi les formes sont inhérentes aux choses : elles sont partie intégrante des choses ; et elles constituent les différentes espèces que nous voyons dans le monde. Aristote donne à ces formes le nom d'ειδος, c'est-à-dire, d'images. Tous les êtres ont donc leurs formes, leurs formes substantielles, leurs natures universelles, leurs *universaux* enfin. (Voyez M. Laromiguière, douzième leçon.)

L'opinion philosophique qui se produisit au moyen-âge sous le nom de *réalisme*, nous paraît être une combinaison des deux systèmes que nous venons d'exposer. Elle rappelle à la fois et les *idées éternelles* de Platon, et les *formes universelles* d'Aristote, et contient évidemment tous les germes d'idéalisme renfermés dans la théorie de l'un, et tous les principes de rationalisme renfermés dans la théorie de l'autre.

Les *réalistes* soutenaient en effet que l'idée générale était envoyée par un être général existant à part dans la nature indépendamment des individus. Guillaume de Champeaux, le principal représentant de cette doctrine, était parvenu à cette théorie, que les *universaux* sont les seules entités qui existent, qu'ils s'individualisent dans les êtres particuliers, de telle sorte que les individus identiques par leur essence ne diffèrent entre eux que par la variété des accidents et des formes passagères. L'opinion des réalistes se résumait dans cette maxime : *universalia sunt antè rem*.

Un chanoine de Compiègne, nommé Roscelin, adoptant l'opinion contraire, soutint hardiment que les *universaux*, loin d'être des choses réelles, des types préétablis, des formes préexistantes aux individus, *universalia antè rem*, ne sont que de pures abstractions de l'esprit représentées par des mots, *universalia in re* ou *post rem*, que de simples formules verbales par lesquelles on désigne plusieurs idées individuelles, que de purs noms enfin, *flatus vocis*.

Ainsi, tandis que les *réalistes* prétendaient que c'est l'*humanité* seule qui existe, et que les *hommes* n'en sont que les fragments et les parties, les *nominaux*, c'est ainsi qu'on désigna les partisans de ce dernier système, considéraient l'*humanité* comme un mot, et les *hommes* comme les seules réalités existantes.

Ce qui mit Roscelin sur la voie pour arriver à cette conclusion, ce fut sans doute l'opinion de Zénon, qui, mécontent des *images* d'Aristote et des *idées* de Platon, avait déjà soutenu, bien des siècles auparavant, que les idées générales ne sont que des points de vue sous lesquels on considère tous les individus qui composent un genre ou une espèce. Or, un point de vue de notre esprit n'existe pas de toute éternité, il n'existe pas non plus dans les êtres qui sont hors de nous.

Une espèce de compromis fut tenté entre ces deux systèmes contraires. Une troisième école, qui avait pour chef Abailard, soutint le *nominalisme*, mais en le modifiant. Suivant elle, une généralité n'est pas un *pur nom*, c'est une *idée*. Seulement cette idée ne correspond pas à un être général existant dans la nature à part des individus : c'est une simple conception de notre esprit. Voilà pourquoi les partisans de cette doctrine reçurent le nom de *conceptualistes*.

Au reste, toute tentative de conciliation était radicalement impossible entre trois opinions dont aucune, n'ayant fait la distinction des diverses espèces d'idées générales, ne pouvait par conséquent satisfaire complètement la raison, et laissait nécessairement le problème irrésolu à l'égard de l'un ou de l'autre des points de vue différents sous lesquels la question pouvait être envisagée. En effet, il est évident qu'aucune d'elles n'aurait pu s'appliquer àla fois sans absurdité à ce que Platon, Aristote et Zénon entendaient, l'un par *idées éternelles*, l'autre par *formes logiques de la raison*, le troisième enfin par *généralités*.

Toujours est-il que cette question avait une portée qui fut pressentie même au moyen-âge. On comprenait que sa solution tenait aux bases mêmes de la connaissance humaine, et que l'on jouait dans cette dispute la destinée de la raison ; c'est là ce qui explique la passion, ou plutôt l'acharnement avec le-

quel elle fut soutenue de part et d'autre. « Si les individus sont les seules réalités, il s'ensuit que les sens qui perçoivent les existences individuelles sont au fond les seules sources de la connaissance ; il s'ensuit, en second lieu, qu'il ne peut exister d'affirmation absolue sur les choses, puisque toute affirmation absolue implique une idée générale, qui, dans le système des nominalistes, serait dépourvue de toute valeur réelle. On marche ainsi vers le scepticisme. Si au contraire les objets représentés par les idées générales sont les seules réalités proprement dites, dont les individus ne sont que les formes, la route qui aboutit au panthéisme s'ouvre devant l'esprit humain. Si enfin les connaissances humaines renferment à la fois un élément général et un élément particulier, il s'agit de déterminer la distinction de ces deux éléments, ainsi que leur valeur et les lois de leur combinaison. » (*Précis de l'Histoire de la Philosophie*, par les directeurs de Juilly). Or, les subtilités logiques dans lesquelles la question fut trop souvent enveloppée, et surtout l'influence de l'hypothèse des espèces intermédiaires, qui empêchait de comprendre l'existence d'une idée qui n'eût pas de modèle extérieur, ou, en d'autres termes, d'objet d'où elle émanât, devaient opposer à sa solution des obstacles presque insurmontables. Aujourd'hui que ces obstacles sont naturellement écartés par une meilleure classification des idées générales, la question s'éclaircit d'elle-même, comm enous allons le démontrer.

1° Et d'abord, quant aux idées générales de *classe*, il est évident que les individus sont les seules *réalités*. Car ce qu'on appelle classe, ce qui constitue un genre, une espèce, dans l'ordre des sciences naturelles, n'est qu'un point de vue général sous lequel on envisage plusieurs êtres individuels, qu'une qualité commune à un certain nombre d'objets. Or, quoique les rapports de ressemblance et de dissemblance qui existent entre les choses soient pris dans la nature, cependant, comme nous pouvons changer le point de vue sous lequel il nous plaît de les considérer et de les classer, les *conceptualistes* avaient raison contre les réalistes, en ce qui concerne la notion de classe, lorsqu'ils disaient qu'une idée générale ne correspond pas à un être général existant réellement dans la nature, et que c'est une simple conception de notre esprit. Sans

doute l'*humanité*, considérée comme collection des individus que nous appelons hommes, n'est pas une pure chimère ; mais elle n'existe que par les individualités qu'elle comprend, de même que les nombres n'existent que par les unités dont ils se composent. Sans doute l'existence de l'humanité est indépendante de chacun des hommes pris à part, et subsiste malgré la disparition successive de chacun d'eux, de même qu'un nombre existe encore, quoiqu'on en retranche une unité ; mais l'humanité périrait par la destruction de tous les êtres qui la composent, de même qu'un nombre s'évanouirait par l'abolition de toutes les unités dont il est formé. En un mot, en dehors des individus compris dans le genre humain, il n'y a point d'être général qui soit représenté par l'idée générale d'homme. Il y a plus : les qualités communes dont l'ensemble constitue l'idée d'homme, ont été perçues, non dans l'humanité, mais dans les hommes ; ont été abstraites, non pas de la collection, mais des individus qu'elle renferme; car la classe ne se forme que par la généralisation des caractères semblables observés dans les individus. Ici donc s'applique avec rigueur la maxime des nominaux : *universalia sunt in re* ou *post rem*, puisque l'idée générale de classe est nécessairement postérieure à l'idée des individus qui y sont compris, et qu'elle ne subsiste que par eux.

2° Mais cette maxime n'est plus applicable aux idées générales de l'induction, qui sont *à priori*, c'est-à-dire qui devancent la présence du phénomène, quoique leur objet soit contingent. Sans doute les lois de la nature, objet des croyances inductives, ne nous sont connues que par l'observation des phénomènes, puisque c'est par les faits particuliers que nous nous élevons jusqu'à elles. Mais, quoique nous les concevions comme pouvant être interverties ou suspendues, comme pouvant être et n'être pas, nous ne pouvons cependant nous empêcher de les considérer comme indépendantes des phénomènes auxquels elles président, et des individus qu'elles régissent. Elles leur sont antérieures dans l'ordre logique, comme la cause est logiquement antérieure à l'effet; elles existent réellement comme conditions permanentes et générales de la production des faits particuliers, comme règles, comme

moyens dont la Providence se sert dans le gouvernement du monde ; et ne fussent-elles autre chose que l'expression ou le mode d'action selon lequel se manifestent les volontés divines par rapport à l'univers, on ne pourrait dire dans aucun sens qu'elles ne subsistent que par les individus, puisque ce sont au contraire les individus qui subsistent et se conservent par elles. En un mot, nous prévoyons le phénomène, en vertu de la loi qui nous l'explique, et dans laquelle il a sa raison ; donc la *loi* n'est ni *in re*, ni *post rem*. Et c'est le cas d'appliquer la maxime des réalistes : *universalia sunt ante rem;* restreinte toutefois au sens que nous lui donnons ici, et non pas entendue dans le sens panthéiste ; car si les lois de la nature sont des réalités dont il serait absurde de nier l'existence, il ne serait pas moins absurde de les considérer comme les seules réalités subsistantes, dont les faits particuliers ne sont que des individualisations.

3° Cette maxime s'applique à plus forte raison aux idées générales intuitives, qui sont, non-seulement *à priori*, mais encore nécessaires. Le temps absolu existe indépendamment des existences individuelles, des durées contingentes, et leur est antérieur ; l'espace absolu existe indépendamment de la création tout entière ; le principe de causalité indépendamment de tous les effets ou changements qui peuvent se produire dans l'univers ; l'infini, indépendamment des êtres finis ; la justice absolue, le bien absolu, indépendamment de toutes les actions individuelles que nous déclarons justes et vertueuses; et toutes ces choses ne sont pas des chimères, de simples conceptions de l'esprit ; des abstractions sans objet hors de l'entendement humain, et encore moins de purs noms, *flatus vocis* ; ce sont des réalités qui subsistent nécessairement, et qui subsisteraient quand tous les êtres contingents seraient anéantis, puisqu'elles subsistaient avant qu'ils ne fussent sortis du néant.

Mais pour mieux faire ressortir encore cette vérité, et pour montrer avec quelle légèreté M. Laromiguière a traité cette question, soyons pour un moment *nominaux* comme M. Laromiguière, comme Condillac, dont il adopte si complaisamment l'opinion, comme tous les philosophes sensualistes ; et

appliquons les maximes du *nominalisme* aux idées de *justice* et de *vertu*. Il résulte des nombreux exemples qu'il cite, que l'idée générale de *justice* ne différait pas pour lui de toutes les autres idées générales, puisqu'il les range toutes dans la même catégorie, puisque dans l'énumération qu'il en fait, il les soumet toutes au même procédé de généralisation. Que dis-je? il affirme même positivement que l'idée morale de *justice* nous est venue primitivement du sentiment produit en nous par une certaine action déterminée d'un agent libre; ensuite du sentiment produit par un grand nombre d'actions du même genre. Cette idée, dit-il, d'abord individuelle, puis générale, sera de nouveau individuelle, si nous nous trouvons les témoins d'une action juste, ou si nous pensons à une action individuelle qui soit juste. Ainsi, selon lui, l'idée générale de *justice* se forme absolument de la même manière que l'idée générale de *blancheur*. C'est de l'individu-homme que l'on abstrait la *justice*, comme c'est de l'individu-corps que l'on abstrait la *blancheur*. Par conséquent, lorsque l'idée de *justice* a été *généralisée*, elle n'a pas plus de *réalité*, en tant qu'idée *générale*, que n'en a l'idée de *blancheur*, lorsqu'elle a cessé d'être *individuelle*. En un mot, l'idée générale de *justice*, comme l'idée générale de *blancheur*, n'est qu'une abstraction de l'esprit, qu'une formule verbale destinée à désigner ce qui existe dans les individus, qu'un pur nom, ou tout au plus une simple conception, un point de vue de la pensée. Voilà, ce nous semble, la conséquence où nous sommes conduits directement par le système que nous discutons.

La *justice* est donc dans l'*homme*, dans l'*individu*, *in re*, et n'est point ailleurs. Hors des actions humaines, elle n'a point de réalité, point de type préexistant, point de modèle éternel. Elle est par conséquent postérieure à l'*homme*, puisqu'elle n'existe que dans l'homme et par l'*homme ; post rem*. Si donc, nous la détachons de l'homme par l'abstraction, pour la *généraliser*, si après l'avoir isolée du sujet auquel elle est inhérente, nous la considérons dans cet état d'isolement et de généralité, elle n'est plus qu'un mot, *flatus vocis*. Mais si la *justice* n'est qu'un mot, il faut en dire autant de la *vertu*, du *bien*, du *devoir*, du *temps*, de l'*espace* , de l'*infini* , de l'*être*,

etc. Car toutes ces idées nous viennent de la même source, de la raison intuitive, et ont les mêmes caractères : la nécessité et l'universalité.

Est-il assez clairement démontré par ce que nous venons de dire, qu'à moins de considérer la justice, la vertu, le bien comme des noms sans valeur, ou comme des idées sans objet, il faut nécessairement entrer dans la pensée de Platon et des réalistes, qui faisaient correspondre à ces notions sublimes des réalités éternelles, subsistant en Dieu même qui en est la substance, et servant de modèle et d'exemplaire aux actions humaines. Eh ! quoi donc, ne connaîtrais-je que l'acte que j'accomplis librement est bon ou mauvais, juste ou injuste, louable ou blâmable, que par sa comparaison avec d'autres actes déjà accomplis par moi ou par quelqu'un de mes semblables ? n'est-ce pas au contraire parce que j'ai la notion d'une justice éternelle, immuable, parfaite, indépendante du bon ou mauvais usage que les hommes peuvent faire de leur liberté, que je juge immédiatement, intuitivement du caractère moral de mes actions ? L'idée de justice et de vertu serait-elle la même partout et toujours, si nous la tirions par abstraction des individus qui nous entourent ? Reconnaissons donc qu'il y a hors de l'humanité et au-dessus de l'humanité, une réalité suprême, une justice souveraine, qui est la règle immuable de nos actions, et le principe universel de nos jugements moraux.

ARTICLE II. — *De la croyance.*

La *croyance* est le second élément de la perception. Elle est inséparable de toute *connaissance*, et en suppose nécessairement une quelconque . Mais elle a plusieurs degrés, et est susceptible de plus ou de moins, selon que la notion sur laquelle elle s'appuie est plus ou moins obscure et confuse, plus ou moins claire et distincte. La croyance peut se fortifier, s'accroître, selon les diverses phases que subit la connaissance où elle a son principe, jusqu'à la pleine et entière certitude ; de même qu'elle peut, en passant par une série de nuances de moins en moins prononcées, se dégrader et descendre jusqu'au doute, état de l'âme dans lequel l'homme reste suspendu entre l'affirmation et la négation. Nous diviserons la croyance en

croyance *naturelle et irrésistible,* et croyance *accidentelle et résistible.*

§ 1er. *De la croyance irrésistible.*

La croyance *irrésistible* est celle qui résulte de la nature même de l'esprit, et qu'il est impossible à celui-ci de convertir en *doute*, quelque effort qu'il fasse. La *croyance irrésistible* constitue ce qu'on appelle proprement le *jugement*. Elle suppose nécessairement deux choses : 1° l'*évidence* dans l'*objet;* 2° la *connaissance* claire et distincte de cet objet. Ces deux conditions une fois remplies, la *croyance* entraîne immédiatement et invariablement à sa suite la *certitude* et la *conviction*. Ainsi, nous croyons invinciblement à notre propre existence, sur le témoignage de la conscience; à la réalité du monde extérieur, sur le témoignage des sens; aux rapports d'analogie ou de différence qui existent entre les êtres, à l'espace, au temps, à la cause, à la substance, à la distinction du juste et de l'injuste, sur le témoignage de la raison.

1° Du jugement.

Juger, c'est connaître clairement, c'est croire irrésistiblement qu'une chose a tel caractère, en d'autres termes, qu'une chose doit être affirmée ou niée d'une autre.

Le jugement ainsi défini est évidemment un fait passif. Car une croyance irrésistible, bien qu'elle ait pour antécédent nécessaire une notion claire et distincte, et qu'elle suppose par conséquent un acte préalable d'attention, n'est pas par elle-même un acte volontaire, une opération de l'esprit. L'esprit la reçoit et ne se la donne pas à son gré. Ainsi, ce n'est pas par un acte de ma volonté que je juge de l'existence du monde extérieur et de ma propre existence. Que je le veuille ou que je ne le veuille pas, je crois à la réalité du *moi*, comme à celle du *non-moi*. Cette croyance résulte de la nature même de mon esprit, et résiste à tous les efforts que je ferais pour l'anéantir ou la changer, comme aussi nulle démonstration n'ajouterait absolument rien à sa force et à son irrésistibilité.

« Si l'esprit était passif en jugeant, dit M. Buchez, comment pourrait-il prononcer que le rapport est vrai ou faux ? » Il est évident que M. Buchez confond ici le jugement avec l'*affirma-*

tion, et avec la *proposition* qui en est le signe. Sans doute, quand on dit, par exemple : *Je juge que ces deux triangles sont égaux*, il a bien fallu un acte de la volonté pour exprimer par des paroles l'adhésion de l'esprit à l'évidence. Mais par *jugement*, nous entendons le fait intérieur, la croyance non encore manifestée dans le langage, et ce fait n'est assurément pas un fait actif.

2° Divisions du jugement.

1° On a divisé les jugements en spontanés et réfléchis, en vrais et faux, en évidents et inévidents, en certains et incertains, en probables et improbables, en nécessaires et libres. Si l'on se rappelle les principes que nous venons de poser, on reconnaîtra que ces divisions ne peuvent s'appliquer au *jugement*, tel que nous l'avons défini.

Le *jugement*, avons-nous dit, est une croyance irrésistible, qui résulte de la *nature* même de l'esprit et qui repose sur l'*évidence*. Tout jugement est donc à la fois *spontané* et *réfléchi*. Il est *spontané*, en ce sens qu'il se forme en nous, sans nous, et souvent malgré nous, par la seule force de la vérité. Il est *réfléchi*, en ce sens qu'il suppose une connaissance *réfléchie*, c'est-à-dire *claire et distincte;* l'homme n'est capable de *juger*, qu'à la condition de connaître clairement et distinctement les choses, et ce n'est que par la réflexion qu'il a des notions nettes et précises. C'est ce que le langage vulgaire fait entendre par ces mots : *réfléchissez avant de juger*. Tout le monde est donc d'accord sur ce principe, que des notions obscures etconfuses ne peuvent servir de base à une croyance irrésistible, c'est-à-dire à un vrai jugement. Et c'est peut-être parce que le *jugement* est le résultat d'un *examen attentif* des choses qui en sont l'objet, qu'on a été conduit à le considérer comme un *acte* de l'esprit : *actus simplex mentis*.

En second lieu, la croyance irrésistible, exclut la *fausseté* et l'*incertitude*, par cela même qu'elle est déterminée par la seule *évidence*; car lorsqu'il y a *évidence* dans l'objet, il y a nécessairement *certitude* et *conviction* dans l'esprit. Dire que la nature peut nous suggérer des jugements faux, des jugements inévidents, des jugements incertains, des jugements improba-

bles, ce serait nier la légitimité des sens, de la conscience et de la raison, légitimité qu'il faut admettre, sous peine de tomber dans le scepticisme absolu. Mais si la nature ne nous trompe jamais dans les *croyances irrésistibles* qu'elle nous suggère, souvent nous nous trompons nous-mêmes par l'abus que nous faisons de notre raison et de notre liberté. Ce sont nos *opinions* qui sont *vraies* ou *fausses*, *évidentes* ou *inévidentes*, *certaines* ou *incertaines*, *probables* ou *improbables*, selon qu'elles se sont formées sous l'influence de l'erreur ou de la vérité.

Enfin, d'après notre définition, nous ne pouvons admettre la division des jugements en *nécessaires* et *libres*. Dans aucun cas une croyance *irrésistible* ne peut être une croyance *libre*. Ce que nous appelons *jugement*, étant le résultat des lois de notre intelligence et des rapports naturels de l'esprit humain avec les objets de la connaissance, est par cela même toujours *nécessaire* puisqu'il ne dépend pas de nous de changer ces lois et ces rapports.

Il est inutile d'avertir ici nos lecteurs que nous n'entendons pas par *jugement* la *faculté de juger*, mais le *produit* du développement de cette faculté. C'est à cette dernière seulement que s'appliquent ces divisions vulgaires du jugement, en *vif* et *lent*, *prompt* et *paresseux*, *sain* et *corrompu*, *droit* et *de travers*, par lesquelles on a coutume d'exprimer le plus ou moins de vivacité, de justesse, de droiture et de sagacité dont sont doués les esprits.

2° On divise encore les *jugements* 1° en *individuels*, *particuliers* et *généraux*, selon qu'ils ont pour objet une vérité individuelle, particulière ou générale; 2° en *intuitifs*, *inductifs* et *déductifs*.

Par jugements *intuitifs*, on entend ceux qui se forment en nous comme de première vue, c'est-à-dire immédiatement, à l'occasion de toute perception intérieure, extérieure ou autre. Tels sont les jugements qui ont pour objet les rapports qui existent 1° entre tout mode et une substance, 2° entre tout changement et une cause, 3° entre tout corps et l'espace, 4° entre toute existence et le temps, 5° entre tout ordre et une intelligence, 6° entre tout acte libre et une loi morale, etc.

Tels sont encore les jugements qu'on désigne sous le nom

d'*axiômes*, comme : *la même chose ne peut pas en même temps être et ne pas être.*

Toutes les vérités objets de ces jugements sont appelées vérités *intuitives*, vérités *nécessaires*, vérités *universelles*, parce que c'est là en effet le triple caractère qui les distingue de toutes les autres. Elles sont *intuitives* ; car elles jaillissent du fond de la conscience par une illumination soudaine à l'occasion de tous les phénomènes qui s'y passent. Elles sont *nécessaires* ; car elles ne peuvent pas ne pas être : ainsi la supposition d'un *changement qui se produirait sans cause*, d'un *corps qui n'occuperait aucun lieu dans l'espace*, d'un *tout qui serait moindre que l'une de ses parties*, nous paraitrait absurde et contradictoire. Elles sont *universelles*, car elles sont invariablement les mêmes dans tout esprit humain.

Le jugement *inductif* est celui par lequel nous croyons fermement que tel phénomène, que nous avons vu constamment se produire de la même manière dans certaines circonstances, se reproduira toujours le même dans tous les êtres de même espèce ou de même genre, lorque les mêmes circonstances se renouvelleront. Ainsi le laboureur qui confie ses grains à la terre, l'enfant que l'expérience avertit de s'éloigner du feu, l'astronome qui annonce le retour périodique des saisons, l'heure du lever et du coucher du soleil pour tous les jours de l'année, l'apparition des éclipses à telle époque etc, raisonnent et agissent en vertu d'une *croyance inductive*. Tous les hommes croient irrésistiblement à la stabilité et à la généralité des lois de la nature, et toutes leurs actions ont leur raison dans cette manière commune de juger. Toutefois la croyance inductive, quelque ferme qu'elle soit, n'est pas absolue; nous croyons irrésistiblement à la stabilité et à la généralité des lois de la nature, à condition cependant qu'il plaira à Dieu de les maintenir. Les vérités objets de ces jugements sont *contingentes*, et non pas *nécessaires*.

Les jugements *déductifs* sont ceux que l'on tire d'un premier jugement qui les renferme, comme le tout renferme la partie. Ainsi, après avoir jugé que tous les hommes sont mortels, je conclus de là que moi-même je suis soumis à la mort. Les jugements *déductifs* constituent proprement le raisonne-

ment; car raisonner n'est autre chose que déduire un jugement d'un ou de plusieurs autres jugements. Toute vérité générale contient nécessairement un certain nombre de vérités particulières ; le jugement *déductif* est la connaissance du rapport qui existe entre celles-ci et la première ; et ce jugement est encore une croyance *irrésistible*, mais dont l'objet est *contingent* ou *nécessaire*, selon que le principe général d'où il est déduit est une vérité d'*intuition*, ou une vérité d'*induction et* d'*analogie*. Dans le premier cas le principe de déduction est *absolu*, dans le second il est *conditionnel;* et la conséquence est nécessairement de même nature ; pourvu toutefois que le rapport qu'on établit entre la conclusion et les prémisses soit un rapport réel et non pas imaginaire.

3° Examen critique des catégories d'Aristote et de Kant.

Nous avons dit que les jugements *intuitifs* sont *universels*, en ce sens, qu'ils se forment dans tout esprit humain à l'occasion de toute perception, et se mêlent invariablement à toutes nos conceptions. C'est ce caractère d'*universalité* qui les a fait regarder par quelques philosophes comme les éléments constituants de la pensée, comme les formes nécessaires de l'esprit.

Aristote, chez les Grecs, essaya de dresser, sous le nom de *catégories*, une liste de toutes les formes logiques de la raison, c'est-à-dire, de toutes les manières nécessaires dont l'esprit humain conçoit toutes choses. Il ramène à dix ces formes logiques, ces notions primitives, bases de toute démonstration, ce sont : la *substance*, la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, le *lieu*, le *temps*, la *situation*, la *possession*, l'*action*, la *passion* : ὀυσία, το πόσον, το ποίον, πρὸς τί, πȣ̃υ, ποτὲ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πασχειν.

Et dabord, remarquons ici la contradiction qui existe entre le principe qui pose pour base de toute démonstration un ordre d'idées primitives, indémontrables, nécessaires, universelles, et le dogme fondamental de la philosophie d'Aristote que *c'est par l'expérience qu'il faut s'élever des notions particulières, aux principes universels*. Si c'est la *raison* qui impose ses *formes logiques* aux objets de la connaissance sen-

sible, elle est donc indépendante des sens et de l'expérience ; et si ces formes logiques sont des jugements primitifs, nécessaires. universels, elles sont donc antérieures aux données de la sensation, elles sont donc au-dessus d'elles, puisqu'elles ne sont autre chose que des manières nécessaires de concevoir toutes choses. Mais alors comment cet universel, qui est nécessaire, suivant Aristote, peut-il dériver des sens et de l'expérience, dont le caractère est toujours contingent ? Comment, en partant des seules sensations qui correspondent au variable, en fera-t-on sortir l'ordre invariable et absolu ? Telle est la première objection qui s'élève contre la théorie de l'esprit humain telle qu'elle a été formulée par Aristote. Il faut donc reconnaître dans l'homme une faculté supérieure qui procède, non pas à *posteriori*, comme l'induction et l'analogie, qui consistent à généraliser les faits particuliers ; mais à *priori*, par une intuition immédiate, et toujours la même dans tous les esprits, quelle que soit la diversité des objets de leurs perceptions. C'est par elle seulement qu'on explique l'uniformité et l'universalité de certains jugements, qui ne dépendent d'aucune des circonstances particulières de temps et de lieu où les individus peuvent se trouver, et qui sont comme le fonds même de toute intelligence humaine.

Examinons maintenant si la classification d'Aristote renferme une énumération complète des principes de la raison humaine, des idées fondamentales qui président à son développement ; si elle aboutit à une réduction de ces éléments telle que nous soyons sûrs qu'il n'y en a ni plus ni moins, et que l'analyse a été portée jusqu'à ses dernières limites ; enfin si tous les rapports que soutiennent entr'eux ces éléments primitifs ont été exactement indiqués.

Il faut bien que Kant n'ait pas été satisfait de la classification d'Aristote, puisqu'il a recommencé de nos jours, en Allemagne, ce que celui-ci avait tenté chez les Grecs. Il ne jugeait pas son analyse suffisamment approfondie ; car, au lieu de dix catégories d'idées primitives, il en trouve quinze. Il ne jugeait pas non plus qu'elle indiquât d'une manière satisfaisante l'ordre suivant lequel les notions sont conçues par l'esprit, ainsi que les rapports d'antériorité ou de subordination qui existent

entr'elles ; car le but de sa philosophie a été de substituer une classification plus méthodique des principes de la raison à celle qu'Aristote avait présentée.

Il ne faudrait pas croire cependant que l'ordre dans lequel Aristote rangeait ses catégories ait été purement arbitraire. Non-seulement ce philosophe a fait preuve d'une rare puissance d'analyse ; mais toutes ses divisions des idées et des propositions, qui ont été reproduites dans la plupart des logiques modernes, et surtout sa théorie du raisonnement, dont il ramène tous les procédés à quelques règles simples, et toutes les formes à celles du syllogisme, prouvent avec quelle sagacité il avait su saisir les rapports fondamentaux qui lient entr'eux les éléments de la pensée. Le procédé logique par lequel il s'élève à la notion de Dieu, nous donne une idée de la manière dont il concevait l'ordre de génération des principes de l'esprit humain. Le point de départ de sa métaphysique est la notion générale de l'*être*, dont il fait sortir comme une série d'émanations logiques. La première de ces émanations est la *substance*, c'est-à-dire l'*être*, considéré comme impliquant une unité, support de ses modifications. Si l'on sépare la *substance* des *modifications*, on parvient à l'idée de la *matière première* de l'*être*. Mais la matière ne peut être indéterminée; ce qui la détermine, c'est la *forme*, troisième émanation logique. Enfin l'être composé de matière et de forme renferme la notion de puissance soit *active*, soit *passive*. La puissance passive est l'aptitude à être modifié par l'action d'un autre être; la puissance active est le principe modifiant. La puissance se manifeste par le mouvement, dont la notion le conduit à celle de l'immobile moteur de l'univers. (*Précis de l'Histoire de la Philosophie*, par les directeurs de Juilly.)

On voit combien il serait facile de rattacher à cette série d'émanations celles des autres catégories qui n'y sont pas comprises : par exemple celle de *relation* entre la *matière* et la *forme*, entre la *substance* et le *mode*, entre la puissance *active* et la puissance *passive*; celles de *quantité*, de *temps*, de *lieu*, de *situation* etc., entre la force *motrice* et la force *mue*, puisque nul mouvement ne peut se produire que sous la condition du *nombre*, de l'*espace* et du *temps*, etc.

Quelle que soit la valeur du système d'Aristote, voici la manière dont Kant a essayé de le rectifier. Selon ce philosophe, nos facultés sont au nombre de trois. 1° La *sensibilité* ou *réceptivité* est l'aptitude de l'esprit à être affecté par des impressions qu'on peut désigner sous le nom général de *sensations*, parce que, quelle qu'en soit la cause, interne ou externe, elles sont perçues par l'homme en tant qu'être sensible. Elles produisent dans l'esprit une représentation des objets que l'on peut appeler *intuition*. Ces représentations, ces intuitions sont absolument nécessaires pour que l'entendement puisse produire des idées. Elles sont comme la matière première de la connaissance, comme les conditions indispensables pour que la faculté de connaître puisse s'exercer et se manifester. Mais les éléments fournis par les sensations et l'expérience viennent tous s'encadrer dans les notions d'*espace* et de *temps*; car il nous est impossible de nous représenter les objets sensibles, de les apercevoir, s'ils ne sont distants les uns des autres, c'est-à-dire, s'ils ne sont placés dans l'*espace*. Nous ne pouvons également apercevoir leur existence que simultanément ou successivement, c'est-à-dire dans le temps. Or, Kant appelle *forme* l'élément nécessaire ajouté par la sensibilité pour que l'intuition des objets soit possible.

L'*espace* et le *temps* sont donc les *formes* dont la sensibilité revêt les objets de nos représentations sensibles, les *manières nécessaires* dont nous les concevons. L'*espace* appartiendra seulement aux objets externes, tandis que le *temps* embrassera les objets externes et internes.

L'*espace* et le *temps* étant la condition absolue de la possibilité des objets sensibles, sont par conséquent des notions nécessaires. On peut, dans la pensée, anéantir l'univers entier; il est impossible de détruire l'*espace* et le *temps*. Par la même raison, ils ne peuvent être des qualités inhérentes aux objets; autrement, ils disparaîtraient quand les objets eux-mêmes disparaissent. Enfin, les notions d'*espace* et de *temps* ne sont pas des données de l'expérience; car, toutes les propositions qui concernent le temps et l'espace, telles que les propositions de la géométrie, de la trigonométrie, de la mécanique, etc. sont absolument universelles et nécessaires. Or, des

propositions semblables ne peuvent dériver de l'expérience, celle-ci ne fournissant jamais qu'un caractère de variabilité et de relativité. Donc, l'espace et le temps sont *à priori*.

2° Mais la *sensibilité* ou *réceptivité* ne fournit que les éléments épars de la connaissance ; elle ne produit pas la connaissance. La *spontanéité*, au contraire, produit par elle-même des idées ; elle est la faculté qui convertit en pensée l'objet de l'intuition. Kant nomme cette faculté *entendement*. Son opération consiste à former, à l'aide de l'imagination et de la conscience, une unité des divers éléments fournis par la *réceptivité*. L'*idée* est le résultat de cette synthèse ; comme, par exemple, lorsque de la variété d'impressions correspondantes aux diverses parties d'un arbre, telles que la tige, les branches, les feuilles, etc., l'entendement forme l'idée d'*arbre*, en revêtant de la forme de l'unité toutes ces intuitions recueillies par l'imagination et signalées par la conscience.

Mais la fonction de l'*entendement* n'est pas seulement de réunir les *intuitions* pour former les *idées* ; elle consiste encore à rappeler de même les *idées* à l'unité pour produire les *ugements*. Ainsi, l'*entendement*, qui est la faculté de *penser*, lorsqu'il s'applique aux objets de la réceptivité passive, est aussi la faculté de *juger ;* et l'on connaît toutes ses fonctions, lorsqu'on connaît toutes les formes et tous les modes des jugements. Les idées sont la *matière* des jugements ; les catégories dont nous allons offrir le tableau en sont les *formes* nécessaires.

Chaque jugement doit être envisagé sous quatre points de vue, savoir : la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité*.

La *quantité* fait connaître la grandeur, la sphère du sujet ; elle contient trois jugements : 1° l'individuel ; 2° le pluriel ; 3° l'universel.

La *qualité* indique le rapport du prédicat au sujet, soit que la conscience l'y réunisse ou l'en sépare. A cette catégorie se rapportent trois jugements : 1° l'affirmatif, 2° le négatif, 3° le limitatif.

La *relation* exprime le rapport réciproque existant entre le sujet du jugement et son prédicat ; elle renferme aussi trois

sortes de jugements : 1° le catégorique, 2° l'hypothétique, 3° le disjonctif.

Enfin, la *modalité* indique le rapport qui existe entre le jugement et le sujet pensant. Elle présente de même trois sortes de jugements : 1° le problématique, 2° l'assertif ou le réel, 3° le jugement nécessaire.

Les quatre modes fondamentaux des jugements donnent donc les douze catégories suivantes, qui sont comme les douze *formes nécessaires* de l'*entendement*.

		Jugement
1° Quantité.	Unité (mesure).	Jugement Individuel.
	Pluralité (grandeur).	Particulier.
	Universalité (tout).	Universel.
2° Qualité.	Réalité.	Affirmatif.
	Négation (absence).	Négatif.
	Détermination (infini).	Limitatif.
3° Relation.	Substance et accident.	Catégorique.
	Causalité et dépendance (cause et effet). . .	Hypothétique.
	Réciprocité (action et réaction).	Disjonctif.
4° Modalité.	Possibilité, impossibilité.	Problématique.
	Existence, non-existence.	Assertif.
	Nécessité, contingence.	Nécessaire.

Tous les jugements sans exception s'encadrent dans ces catégories, comme toutes les intuitions sensibles s'encadrent dans les notions du *temps* et de l'*espace*. Cette liste est complète, parce qu'elle exprime toutes les fonctions de l'*entendement* : il ne peut y en avoir ni plus ni moins. Il est à remarquer que chacune des quatre classes de catégories contient trois membres, et que dans chaque classe la troisième catégorie est produite par la synthèse des deux autres, sans pourtant qu'elle en soit pour cela dérivée. Elle est au contraire primitive, parce que chaque synthèse exige un acte particulier de l'*entendement*. Ainsi, la catégorie de *totalité* n'est que la *pluralité* prise comme *unité*; la *limitation* est la *réalité* avec *négation*; la *communauté* est la *causalité* d'une *substance* qui détermine une autre substance ; enfin la *nécessité* n'est que l'*existence* donnée par la *possibilité*.

Mais pour mieux faire comprendre l'économie du système de Kant sur les formes universelles et nécessaires de l'*entendement*, nous emprunterons à M. Schon, les explications

suivantes, qui aideront à mieux saisir ce que la terminologie et les combinaisons logiques du philosophe allemand ont d'obscur et d'abstrait. (*Philosophie transcendantale*).

« 1° Le jugement individuel peut, sous le rapport logique, être considéré comme un jugement universel, son prédicat étant valable sans exception ; mais considéré comme connaissance, comme *grandeur*, le jugement individuel en est essentiellement différent. Le rapport de ces jugements entre eux est comme celui de l'unité à l'infini.

» 2° Les jugements limitatifs diffèrent des jugements affirmatifs ; les premiers posent des limites à la sphère du prédicat; les seconds au contraire l'agrandissent.

» 3° Quant à la relation des jugements, le rapport réciproque qui existe entre le sujet et le prédicat peut être catégorique (rapport d'inhérence), de raison et de conséquence (rapport de dépendance), ou d'influence mutuelle (rapport d'inhérence et de dépendance).

» Les jugements de la première espèce ne contiennent que deux idées, exemple : *Dieu est juste.*

» Ceux de la seconde espèce renferment deux jugements. Exemple : *S'il existe une justice parfaite, le méchant sera puni.*

» Ceux de la troisième espèce offrent plusieurs jugements qui sont en rapport entr'eux. Exemple : *Le monde existe ou par un hasard aveugle, ou par une nécessité inhérente, ou par une cause extérieure.* Chacun de ces trois jugements est une partie intégrante dans la connaissance de l'existence du monde. Tous trois ensemble forment la sphère entière de cette connaissance. En plaçant un de ces jugements dans une partie de la sphère, on le sépare des deux autres. Ainsi, dans le jugement disjonctif, il y a communauté et influence mutuelle des parties ; elles s'excluent réciproquement, et pourtant leur réunion, leur ensemble détermine le contenu de la connaissance, et par conséquent la connaissance elle-même.

» 4° La modalité est une fonction particulière qui n'ajoute rien au contenu du jugement ; elle ne concerne pas l'objet sur lequel le jugement est porté, mais elle indique seulement le rapport du jugement avec la faculté de penser, et la manière

dont il est produit par le sujet pensant. Il est évident que sous ce point de vue il doit y avoir des jugements problématiques ou possibles, assertifs ou réels, et enfin des jugements nécessaires. Par exemple : *Il est possible que les planètes soient habitées par des êtres raisonnables* (problématique) ; *Le fluide électrique a la propriété de décomposer les corps* (assertif) ; *Dans le mouvement uniforme, la vitesse est égale à l'espace divisé par le temps* (nécessaire). »

3° Mais, outre la *sensibilité* et l'*entendement*, il est dans l'homme une troisième faculté, la *raison*, dont la fonction est de rappeler à leur tour les jugements à l'unité, en remontant sans cesse des conséquences aux principes, jusqu'à un principe tellement général qu'il ne dépend *absolument* d'aucun autre.

Ainsi l'unique forme nécessaire de la *raison*, c'est l'*absolu*, car l'opération logique de la raison, ou le raisonnement, est de chercher la condition absolue dans la synthèse des connaissances, et d'y produire la plus grande unité systématique. Dans tout raisonnement, la *conclusion* dépend des *prémisses;* celles-ci renferment la condition particulière de celle-là. Mais à moins que les prémisses ne soient des principes, elles ne sont elles-mêmes que des conclusions, dont il faut chercher les prémisses, jusqu'à ce qu'on arrive à une condition qui ne dépende d'aucune autre et qui soit absolue.

Or, comme il y a trois formes générales du raisonnement, la forme *catégorique*, la forme *hypothétique*, la forme *disjonctive*, il y a trois idées qui établissent, pour chaque forme de raisonnement, la condition absolue de l'unité.

« La forme du raisonnement catégorique s'obtient en remontant par des prosyllogismes à un sujet qui n'est pas prédicat; elle conduit à l'idée d'un sujet absolu auquel les accidents sont inhérents comme autant d'attributs, ou, en d'autres termes, à l'idée de la substance;

» La forme du raisonnement hypothétique, en remontant à une supposition qui elle-même ne s'appuie sur aucun autre;

» La forme du raisonnement disjonctif, en remontant à la généralité absolue des membres de la classification.

» Quant au sujet absolu (la substance), elle ne peut pas être dans les phénomènes extérieurs, autrement elle serait con-

ditionnelle et non pas absolue. Pour que cette substance devienne une pensée, il faut qu'elle soit en relation avec le *moi*. Elle dépendra alors du sujet pensant. Pour que la substance soit absolue, il faut qu'elle soit la substance des phénomènes intérieurs du *moi*, c'est-à-dire le sujet pensant qui ne dépend que de lui-même.

» Aucun phénomène particulier dans la nature ne peut être la supposition, l'hypothèse absolue; car tous les phénomènes dans le temps et dans l'espace dépendent de la loi de causalité. Aucun phénomène, aucune qualité ne peuvent être regardés comme absolus; donc l'hypothèse absolue des phénomènes ne peut être que leur ensemble, c'est-à dire, toute la nature, qui seule peut établir la totalité absolue.

» Enfin, les phénomènes ne peuvent pas non plus fournir la totalité absolue de la division; car, d'après la loi de communauté, ils dépendent les uns des autres. Pour établir le jugement : *Cérès est une planète*, il faut une majeure divisée, distribuée, dans laquelle se trouvent toutes les planètes; mais les planètes sont des astres, les astres sont des corps, les corps sont des êtres, etc. On voit qu'il faudra pour ce jugement une majeure qui renferme une division complète de tous les êtres quant à leur existence : donc pour avoir la totalité absolue de la division, il faut que la raison admette un être suprême renfermant en lui toutes les existences.

» De là il résulte que les trois idées de la raison sont : 1° l'idée du sujet pensant, 2° l'idée de la totalité des phénomènes, 3° l'idée d'un être suprême. La première de ces idées est psychologique, la seconde cosmologique, et la troisième théologique. » (Voyez Schon, *Philosophie transcendantale.*)

Si l'on compare la théorie de Kant à celle d'Aristote, on est conduit à reconnaître que celle du philosophe allemand est plus savante, plus profonde, plus ingénieuse. Rien n'est comparable à la sagacité qu'il déploie dans son analyse de l'esprit humain. Mais le premier défaut de son système est de manquer de simplicité et de clarté. A force de creuser dans les abîmes de la question, il perd de vue les réalités ; il n'aperçoit plus que sa propre pensée et les abstractions logiques au milieu desquelles elle s'embarrasse et s'égare, et finit par tom-

ber dans le scepticisme, terme inévitable où l'idéalisme vient tôt ou tard aboutir. Mais le scepticisme de Kant est bien plus irrémédiable que celui d'Aristote. Celui-ci n'y est conduit qu'indirectement et sans intention formelle, par le principe en vertu duquel il prétend faire dériver de l'expérience les notions universelles et nécessaires. Par là, il est vrai, il se mettait dans l'impossibilité de prouver la réalité objective des idées de substance et de cause, de temps et d'espace, etc., puisqu'il est impossible de faire sortir ces idées de la sensation. Ainsi il se condamnait lui-même à ne plus voir dans les notions extra-sensibles que des formes logiques sans valeur réelle hors de la raison dont elles étaient les manières générales et nécessaires de concevoir toutes choses. Mais cette conséquence, il est douteux qu'il l'ait clairement aperçue. Il est au contraire à présumer qu'Aristote admettait la légitimité des affirmations que la raison produit, en imprimant au variable et à l'individuel le caractère de la nécessité et de l'universalité logique, et qu'il croyait sérieusement poser les bases de la certitude, lorsqu'il posait le principe de contradiction, suivant lequel la même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps, comme base de la démonstration. En un mot, si l'on considère le point de départ d'Aristote, on ne peut disconvenir que sa maxime, *Nihil est in intellectu quod non fuerit priùs in sensu,* ne tende qu'à infirmer la valeur objective des notions rationnelles, et ne conduise par le sensualisme à des conséquences sceptiques; mais si l'on considère le but essentiellement logique dans lequel il a conçu son système, il est évident qu'il cherche, non à attaquer, mais à maintenir les droits de la raison, et que sa philosophie, par cela seul qu'elle repose presque tout entière sur la dialectique, a un caractère éminemment dogmatique. En cherchant un milieu entre l'idéalisme de Platon et le sensualisme de Démocrite, il prouve par cela même qu'il admet à la fois les données des sens et de la raison.

Mais il n'en est pas de même du philosophe allemand. C'est bien sciemment qu'il arrive à ces conclusions : que la raison reste dans les limites de la vérité, tant qu'elle n'emploie ses idées que pour donner de l'unité aux connaissances fournies

par l'entendement, mais que si elle veut accorder à ses idées une réalité objective, elle est dialectique et ne produit que des illusions ; que nous n'avons aucun droit d'attribuer aux notions qu'elle nous fournit une semblable réalité, parce que la raison n'opère point sur les intuitions, qui sont la vue immédiate des objets, mais seulement sur les formes des jugements que l'entendement a produits ; que nous faisons par conséquent un usage illégitime de la raison, lorsque nous voulons saisir par elle des existences qui ne soient pas renfermées dans la sphère du monde sensible, puisque c'est vouloir sortir des limites des connaissances humaines, qui sont les limites mêmes de l'expérience ; enfin que ce que nous appelons lois de la nature n'est que les lois mêmes de notre intelligence qui les impose à la nature, ou, en d'autres termes, que l'ordre que nous attribuons aux choses n'est au fond que l'ordre de nos perceptions, déterminé par les formes constitutives de notre intelligence.

Kant ne se borne pas à poser ces conclusions ; pour prouver que la raison ne peut faire aucun usage dogmatique des notions qu'elle fournit, sans s'engager dans un dédale de contradictions ou d'*antinomies*, il place sur deux lignes parallèles les arguments pour ou contre la liberté de l'homme, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, et fait voir qu'il est impossible de démontrer par le raisonnement l'existence ou la non-existence des objets supra-sensibles de ces idées, parce qu'il est impossible de connaître ce que ces objets sont en eux-mêmes. Il est vrai qu'en détruisant la possibilité de connaître la réalité de ces objets, il détruit en même temps la possibilité de rien établir de légitime en faveur de l'athéisme, du matérialisme et du fatalisme. Mais le scepticisme n'est précisément que la suspension de l'esprit entre l'affirmation et la négation. Et qu'importe en définitive que je ne puisse nier l'existence de Dieu, si je n'ai pas plus de raison pour l'affirmer que pour la nier.

Ainsi Kant n'a reconnu et déterminé les lois de la raison que pour les frapper de stérilité, en les subordonnant à la personnalité humaine, en considérant la raison comme purement subjective, comme n'ayant aucune valeur hors de nous-

mêmes. Cette profonde erreur a sa source dans la confusion qu'il fait de la raison, simple réceptivité, comme toutes les branches de l'intelligence, avec la volonté, la faculté active, qui ne crée pas les idées et les jugements, mais qui se borne à combiner les données naturelles de nos perceptions. Ce n'est pas la raison qui constitue notre personnalité, mais bien l'activité volontaire et libre. Tout acte de notre volonté est *personnel* et *subjectif*; nous nous l'imputons, nous reconnaissons que nous en sommes cause. Mais il n'en est pas de même des lois de notre raison : bien loin d'être notre ouvrage, bien loin d'être le résultat du développement de notre activité, bien loin d'être une émanation de l'esprit, elles lui sont imposées comme sa règle; elles dominent la conscience humaine; et la volonté même ne peut faire emploi de la raison, que selon les principes immuables qui la constituent. Le caractère d'universalité n'appartient aux jugements nécessaires qu'à condition qu'ils soient impersonnels, c'est-à-dire indépendants de l'activité du *moi*. S'ils étaient *spontanés*, ils seraient par cela même *individuels*, par conséquent *relatifs*; ils ne seraient ni universels ni nécessaires. En un mot, ce n'est pas mon intelligence qui impose ses formes à la logique; c'est la logique qui impose les siennes à mon intelligence. Et quand ma raison s'élève à la notion de Dieu, de l'infini, de l'éternité, de l'immensité, etc., elle ne fait que participer à la connaissance de cette vérité commune, qui n'est mienne que parce qu'elle se révèle à moi, comme elle se révèle à tous les hommes, mais qui n'est absolue, que parce qu'elle est indépendante dans son objet du sujet qui la perçoit.

Après qu'Aristote et Kant avaient pénétré si avant dans les profondeurs de l'esprit humain, il était difficile, pour ne pas dire téméraire, de tenter une énumération nouvelle des éléments de la raison, et de se flatter, ou d'en donner une analyse plus complète, ou d'en exposer les lois d'une manière plus méthodique et plus rationnelle. Toutefois, M. Cousin, tout en reconnaissant que ces deux grands analystes ont épuisé la statistique de la raison, et que la liste des éléments de l'esprit humain doit être fermée, est loin de penser que la réduction qu'ils ont faite de ces éléments soit la borne de l'analyse, ni

qu'ils aient discerné les rapports fondamentaux de ces éléments. Il s'est donc remis à l'œuvre, et s'est efforcé d'établir que toutes les lois de la pensée peuvent se réduire à deux, celle de la *causalité* et celle de la *substance*, lois essentielles et fondamentales dont toutes les autres ne sont qu'une dérivation, un développement, dont l'ordre n'est point arbitraire.

« La raison humaine, dit-il, de quelque manière qu'elle se développe, quoi qu'elle aborde, quoi qu'elle considère, soit qu'elle s'arrête à l'observation de cette nature qui nous entoure, soit qu'elle s'enfonce dans les profondeurs du monde intérieur, ne conçoit toutes choses que sous la raison de deux idées. Examine-t-elle les nombres et la quantité ? Il lui est impossible d'y voir autre chose que l'unité ou la multiplicité. Ce sont là les deux idées auxquelles toute considération relative au nombre aboutit. L'un et le divers, l'un et le multiple, l'unité et la pluralité, voilà les idées élémentaires de la raison en matière de nombre. S'occupe-t-elle de l'espace ? Elle ne peut le considérer que sous deux points de vue; elle conçoit un espace déterminé et borné, ou l'espace des espaces, l'espace absolu. S'occupe-t-elle de l'existence ? prend-elle les choses sous ce seul rapport qu'elles existent ? elle ne peut concevoir que l'idée de l'existence absolue, ou l'idée de l'existence relative. Songe-t-elle au temps ? elle conçoit ou un temps déterminé, le temps à proprement parler, ou le temps en soi, le temps absolu, savoir l'éternité, comme l'espace absolu est l'immensité. Songe-t-elle aux formes ? elle conçoit une forme finie, déterminée, limitée, mesurable, ou quelque chose qui est le principe de cette forme, et qui n'est ni mesurable, ni limité, ni fini, l'infini en un mot. Songe-t-elle au mouvement, à l'action ? elle ne peut concevoir que des actions bornées et des principes d'actions bornés, des forces, des causes bornées, relatives, secondaires, ou une force absolue, une cause première, au-delà de laquelle, en matière d'action, il n'est pas possible de rien rechercher et de rien trouver. Pense-t-elle à tous les phénomènes extérieurs ou intérieurs qui se développent devant elle, à cette scène mobile d'événements et d'accidents de toute espèce ? là encore elle ne peut concevoir que deux choses, la manifestation et l'apparence, comme apparence et simple manifestation, ou ce qui, tout en parais-

sant, retient quelque chose encore qui ne tombe pas dans l'apparence, c'est-à-dire l'être en soi, et pour prendre le langage de la science, le phénomène et la substance. Dans la pensée, elle conçoit des pensées relatives à ceci, relatives à cela, qui peuvent être ou n'être pas, et elle conçoit le principe en soi de la pensée, principe qui passe sans doute dans toutes les pensées relatives, mais qui ne s'y épuise point. Dans le monde moral, aperçoit-elle quelque chose de beau ou de bon, elle y transporte invinciblement cette même catégorie du fini et de l'infini, qui devient ici l'imparfait et le parfait, le beau idéal et le beau réel, la vertu avec la misère de la réalité, ou le saint dans sa hauteur et dans sa pureté non souillée.

» ... Voilà, selon moi, tous les éléments de la raison humaine, monde extérieur, monde intellectuel, monde moral, tout est soumis à ces deux idées. La raison ne se développe et ne peut se développer qu'à ces deux conditions. La grande division des idées aujourd'hui acceptée est la division en idées contingentes et en idées nécessaires. Cette division est, dans un point de vue plus circonscrit, le reflet de la division à laquelle je m'arrête, et que vous pouvez vous représenter sous la formule de l'unité et de la multiplicité, de la substance et du phénomène, de la cause absolue et des causes relatives, du parfait et de l'imparfait, du fini et de l'infini. »

Arrivé à cette réduction, il examine alors le rapport de ces deux termes, et prend pour exemple l'unité et la multiplicité. « Dans quel ordre, dit-il, les concevons-nous, les acquérons-nous? commençons-nous par concevoir et acquérir l'idée de l'unité, puis l'idée de la diversité, ou bien concevons-nous d'abord l'idée de la diversité et puis celle de l'unité? Recueillez-vous un instant, rentrez un instant en vous-mêmes, et dites-moi si, aussitôt que je vous parle de l'idée de la multiplicité, il vous est possible de ne pas concevoir l'idée de l'unité; si, quand je vous parle du fini, vous ne concevez pas nécessairement l'infini. Eh bien, la réciproque est également vraie. Quand je vous parle d'unité vous ne pouvez pas ne pas penser à la variété; quand je vous parle d'infini, vous ne pouvez pas ne pas concevoir le fini. Il ne faut pas dire, comme deux grandes écoles rivales (les deux écoles physicienne et métaphy-

sicienne d'Élée), que l'esprit humain débute par l'unité et l'infini, ou par le fini, le contingent et le multiple; car s'il débute par l'unité seule, je lui porte le défi d'arriver jamais à la multiplicité; ou s'il part de la multiplicité seule, je lui porte également le défi d'arriver à l'unité; s'il partait du phénomène tout seul, et qu'il lui fût fidèle, il n'arriverait pas à la cause première, à la substance; s'il partait de la seule idée de l'imperfection, il n'arriverait pas à la perfection; s'il ne considérait que le vice et le mal comme tel, il ne trouverait jamais la vertu et le bien, et réciproquement. Les deux idées fondamentales auxquelles se réduit la raison sont donc deux idées contemporaines dans la raison, dont la raison non-seulement ne peut pas se passer, mais qui lui arrivent en même temps. L'une suppose l'autre dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances. Tout de même que nous ne débutons pas seulement par les sens et par l'expérience, et que nous ne débutons pas non plus par la pensée abstraite et par l'intelligence toute seule, et qu'il faut unir ces deux points de départ en un, de même l'esprit humain ne débute ni par l'idéalisme, ni par le réalisme, ni par l'unité, ni par la multiplicité; il débute et ne peut pas ne pas débuter par l'un et par l'autre: l'un est le contraire de l'autre, mais le contraire impliquant son contraire, l'un n'est qu'à condition que l'autre soit en même temps. Voilà leurs rapports dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances. Mais c'est là le rapport de ces deux idées à l'esprit; ce n'est pas là le rapport de ces deux idées en elles-mêmes.

» Sans doute l'une ne nous est pas concevable sans l'autre; mais en même temps que nous ne concevons pas l'une sans l'autre, nous ne concevons pas non plus que dans l'ordre intrinsèque des choses, dans l'ordre en soi, la variété puisse exister, sans que préalablement n'ait existé l'unité. L'unité, la perfection, la substance, l'éternité, l'espace absolu nous paraissent l'affirmation, le positif, l'idée supérieure et antérieure dont la diversité, le fini, l'imparfait, le momentané, le successif, ne sont que la négation. C'est donc l'unité qui préexiste à la variété, comme l'affirmation à la négation; comme dans d'autres catégories l'être précède l'apparence,

la cause première précède la cause seconde, le principe de toute manifestation précède toute manifestation. »

Nous n'entreprendrons pas de suivre M. Cousin dans le développement complet de son système. Nous rappellerons seulement qu'après avoir démontré que l'esprit humain ne peut rien concevoir que sous la condition de deux idées qui président à l'exercice de son activité, savoir : l'idée de l'*un* et du *multiple*, du *fini* et de l'*infini*, de l'*être* et du *paraître*, de la *substance* et du *phénomène*, de la *cause absolue* et des *causes secondes*, de l'*absolu* et du *relatif*, du *nécessaire* et du *contingent*, de l'*immensité* et de l'*espace*, de l'*éternité* et du *temps*, etc., il ramène définitivement toutes ces catégories à deux principales : la *cause* et la *substance*.

Certes, on ne peut disconvenir qu'il n'y ait quelque chose de profondément vrai dans la corrélation qu'il établit entre *ces deux idées*, qui marchent toujours dans un ordre parallèle, et qui sont comme les deux éléments nécessaires, inséparables de tous nos jugements, quel qu'en soit l'objet. Cette loi de l'intelligence avait été aperçue par saint Thomas, car sa démonstration de l'existence de Dieu repose fondamentalement sur le lien nécessaire qui existe entre le fini et l'infini, entre le relatif et l'absolu. En réduisant tous les éléments de la raison aux deux idées de *substance* et de *cause*, il résume également d'une manière aussi ingénieuse que vraie toutes les formes logiques de l'esprit humain, puisque tout ce que nous concevons est nécessairement conçu sous la notion de *cause* et de *substance*, puisque tous les objets de nos perceptions nous ramènent forcément à ces deux idées, puisque le système entier de la science humaine repose sur la condition absolue de l'*être* et de la *causalité* : car, retranchez de l'univers la substance et la cause, et toute connaissance s'évanouit avec le monde lui-même. L'idée de cause et l'idée de substance sont donc la base de tous nos jugements, le principe de toutes nos démonstrations, la loi absolue, sans laquelle nul développement de l'intelligence, nulle combinaison rationnelle n'est possible.

Comment se fait-il que M. Cousin, qui avait, avec tant de sagacité, marqué les vices du système de Kant, et signalé

l'écueil où était venue échouer sa critique imparfaite, soit tombé lui-même dans l'erreur qu'il reproche au philosophe allemand? Comment le même homme qui avait si bien démontré que la raison atteint aussi bien les *êtres* que les *phénomènes*, qu'elle nous révèle le monde et Dieu avec la même autorité que notre existence et la moindre de ses modifications, et que l'ontologie est tout aussi légitime que la psychologie, puisque c'est la psychologie qui, en nous éclairant sur la nature de la raison, nous conduit elle-même à l'ontologie; comment, dis-je, a-t-il pu faire de l'union de deux idées dans l'intelligence humaine, et du rapport qui les rattache l'une à l'autre dans l'ordre de nos connaissances, la condition absolue du rapport qui existe entre leurs objets dans l'ordre des réalités auxquelles elles correspondent? Sans doute, l'idée du fini et celle de l'infini sont primitives dans notre esprit, elles sont inséparables l'une de l'autre, selon notre manière de concevoir. On peut donc dire jusqu'à un certain point qu'elles co-existent, puisque nous ne pouvons acquérir l'une sans l'autre. Mais de ce que ces deux idées co-existent dans notre raison, s'ensuit-il que leurs objets aient toujours co-existé dans la réalité? de ce que ces deux idées sont logiquement nécessaires dans l'ordre psychologique, s'ensuit-il que leurs objets sont également nécessaires dans l'ordre cosmologique? Il est évident que M. Cousin renouvelle ici les conclusions du philosophe allemand, et que pour l'un comme pour l'autre les lois de la nature ne sont que les lois de notre intelligence, ou, en d'autres termes, que l'ordre que nous attribuons aux choses n'est et ne peut être au fond que l'ordre même de nos conceptions déterminé par les formes constitutives de notre intelligence. Ainsi, en voulant éviter le scepticisme, il n'évite pas le panthéisme.

C'est ce que démontre avec évidence M. Maret dans son *Essai sur le Panthéisme* dans les sociétés modernes: « M. Cousin, dit-il, croit ne pouvoir expliquer la raison humaine qu'en expliquant la raison absolue elle-même; il rapporte à la raison divine, comme éléments intégrants de sa vie, tous les éléments de notre propre raison. La raison humaine et la raison absolue sont, d'après ce philosophe, composées des mê-

mes éléments. Dans l'une et dans l'autre, vous rencontrez l'idée de l'infini, l'idée du fini, et le rapport de l'infini et du fini; triplicité qui se réduit en l'unite, et cette unité est l'intelligence divine elle-même.

« La condition de l'intelligence est la différence, et il ne » peut y avoir acte de connaissance que là où il y a plusieurs » termes. » Dieu n'est donc intelligence qu'en tant qu'il distingue la multiplicité de son unité, le fini de son infinité. Le même procédé rend l'homme intelligent. Dans la raison humaine et dans la raison divine, mêmes éléments, mêmes procédés, ni plus ni moins. Il y a donc entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine, la raison divine et la raison humaine, identité parfaite. Et qu'on ne nous objecte pas la différence qui existe entre l'infini et le fini, la distance qui les sépare; M. Cousin comble cet abîme, et nous montre ces deux termes aussi nécessaires l'un que l'autre, identiques par conséquent. Le passage de l'infini au fini, le lien qui rapproche ces deux extrêmes jusqu'à les confondre est, suivant M. Cousin, l'idée de cause. « L'infini est la cause absolue qui nécessairement » crée et nécessairement se développe. On ne conçoit pas d'u- » nité sans multiplicité. L'unité prise isolément, l'unité indi- » visible, l'unité restant dans les profondeurs de son existence » absolue, ne se développant jamais en multiplicité, en va- » riété, en pluralité, *est pour elle-même comme si elle n'é-* » *tait pas*. Il faut que l'unité et la variété co-existent, pour » que de leur co-existence résulte la réalité, et l'unité admet » la multiplicité, parce que l'absolu est cause. »

« D'après ce principe, le fini est tout aussi nécessaire que l'infini; il en est le développement nécessaire. Mais quelle distinction radicale existe-t-il dès lors entre l'un et l'autre? ne sont-ils pas un même être envisagé sous deux points de vue. »

M. Maret prouve ensuite que cette accusation de panthéisme est pleinement confirmée par la théorie de Dieu et par celle de la création. La vie en Dieu n'est, selon M. Cousin, *pas autre chose que* le mouvement qui va de l'unité à la multiplicité, et qui ramène la multiplicité à l'unité. Ainsi, dans l'intelligence divine, il n'y a que l'idée de l'infini, du fini et de leur rapport. C'est là évidemment identifier la vie divine et la vie humaine,

et humaniser Dieu après avoir divinisé l'homme. En vain, M. Cousin prétend échapper au panthéisme, en se renfermant dans le monde des idées et se plaçant au-dessus des réalités. Si la conception du fini est la condition absolue de l'intelligence divine, si cette intelligence ne vit que par ce développement, qui ne voit que l'idée du fini est en Dieu comme partie intégrante de Dieu-même, puisqu'elle est nécessaire à sa vie?

Mais voici qui est plus positif encore, puisque nous sortons du monde métaphysique, pour entrer dans le monde des réalités : M. Cousin veut nous donner une idée exacte de la création, par la faculté que nous avons de produire certains effets, qui ne sont que l'exercice même de nos facultés. « Dieu, dit-il, est une cause absolue et nécessaire; il crée avec lui-même; il passe dans son ouvrage, tout en restant en lui-même. Le monde est donc créé avec la substance divine, et créé nécessairement. Son existence est aussi nécessaire que celle de Dieu même, puisqu'il n'est que le développement de sa vie, le dédoublement de son unité. » Rappelons-nous tout ce qui a été dit sur l'unité et la multiplicité, sur la co-existence nécessaire de ces deux termes. Nous serons forcés de reconnaître ici l'application des principes logiques émis plus haut. Mais alors, en quoi cette doctrine peut-elle différer du panthéisme? le panthéisme ne consiste-t-il pas à faire passer Dieu dans le monde, à regarder le monde comme partie de Dieu-même? En effet, si le monde est nécessaire, s'il est indispensable à la vie divine, évidemment il est une partie intégrante de Dieu.

En quoi consiste donc la différence que nous avons à signaler entre l'erreur de Kant et celle de M. Cousin? Elle consiste en ce que le philosophe allemand subjective les objets mêmes de la raison, c'est-à-dire, leur refuse toute réalité indépendante du moi. Kant considère comme purement personnelles les données et les lois de la raison; et quoiqu'il leur attribue une force irrésistible, comme il les trouve dans le fond de la conscience, où toute personnalité réside, il les rapporte à la nature humaine, et conclut qu'elles ne sont que des lois de notre conscience; de sorte que quand nous les transportons à la nature extérieure, nous ne faisons pas autre chose que

transporter, selon lui, le sujet dans l'objet, et, pour parler son langage, qu'objectiver les lois subjectives de la pensée, sans arriver à une objectivité légitime et véritable. Ainsi, le monde extérieur, que l'application de ces lois nous donne, peut bien être pour nous une croyance invincible, mais non pas un être existant en lui-même ; et Dieu aussi, Dieu peut bien être pour nous un objet de foi, mais non pas un objet de connaissance.

M. Cousin se garde bien, il est vrai, de subjectiver les objets de la raison ; il n'en fait pas une modification de la personne humaine ; il croit à la réalité des choses que la raison nous fait concevoir ; il s'efforce de démontrer le vice du système de Kant, et sous ce rapport il a rendu un véritable service à la science. Mais s'il n'identifie plus Dieu et l'homme, si Dieu n'est plus pour lui une des formes de notre raison, il fait de la raison et de la vie humaines le modèle et le type de la raison et de la vie divines ; ce qui est encore subjectiver, quoique d'une autre manière, les lois de la raison. Car si la pensée du moi, si l'ordre et le caractère de ses conceptions sont l'exemplaire et la règle selon lesquels nous pouvons infailliblement préjuger l'ordre des pensées de Dieu, et des rapports qui existent entre Dieu et le monde, le monde et Dieu ne sont plus en réalité que des personnifications du *moi*, et n'existent véritablement que sous la condition des lois de notre raison et de nos manières de concevoir. Ici évidemment l'induction est illégitime ; car induire du fini à l'infini, c'est-à-dire, induire de ce qui se passe dans l'ordre des choses qui relèvent de la conscience humaine, ce qui doit se passer dans l'ordre des choses qui par leur nature sont hors de la portée de toute expérience humaine, c'est faire du relatif la condition de l'absolu ; c'est faire de notre raison imparfaite la mesure même de l'infini ; c'est évidemment dépasser toutes les bornes posées par la raison elle-même. Tout ce que nous connaissons rationnellement de l'infini, c'est qu'il existe ; mais aussi, c'est qu'il est incompréhensible, c'est qu'il est infiniment indépendant de toutes nos conceptions, c'est qu'il est lui-même la condition absolue de toute existence finie.

Ainsi, pour nous résumer, la théorie d'Aristote conduit au sensualisme ; celle de Kant dégage, il est vrai, les catégories

du sensualisme, mais, en leur laissant le caractère de subjectivité qu'elles ont dans la réflexion, conduit au scepticisme ; enfin celle de M. Cousin restitue, il est vrai, aux éléments de la raison, leur réalité objective, mais, en attribuant à l'ordre de nos conceptions un caractère d'universalité et de nécessité absolue, conduit au panthéisme. Et cependant, ce n'est pas certes le génie qui a manqué à ces trois profonds analystes. Nous en concluerons la nécessité d'une extrême prudence, lorsqu'il s'agit de réduire en système la classification des jugements nécessaires. Toute tentative pour ramener à l'unité les lois de la raison humaine est peut-être une entreprise au-dessus des forces de l'homme ; il est bien difficile d'éviter un écueil sans tomber dans un autre.

4° De l'Évidence.

L'examen des catégories d'Aristote et de Kant nous a obligés de séparer deux faits qui, pour être bien compris, doivent être rapprochés l'un de l'autre, puisque l'un est la condition de l'autre : je veux parler de l'*évidence* et du *jugement*, ou *croyance irrésistible*. Nous rappellerons donc le principe précédemment posé, que toute perception renferme, outre l'idée de l'objet perçu, un élément de croyance. C'est cette croyance, irrésistible de sa nature, qui constitue ce que nous appelons *jugement*. Mais toute croyance irrésistible suppose nécessairement l'*évidence*. L'évidence est donc la condition du jugement ; il ne peut y avoir de *vrai jugement* là où manque l'*évidence.*

Mais qu'est-ce que l'évidence? Descartes, en la définissant : *perceptio clara et distincta convenientiæ aut repugnantiæ idearum inter se,* en faisait un fait subjectif, et la confondait avec le jugement qu'elle détermine.

L'évidence est dans l'*objet*, et non pas dans le *sujet* de la connaissance. Nous ne percevons les objets que parce qu'ils sont *perceptibles*. C'est cette perceptibilité de l'objet qui constitue l'évidence. En un mot, ce qui est *évident*, ce n'est pas le *moi*, c'est la *vérité* qui se manifeste à lui, c'est la chose, c'est le phénomène qui tombe sous l'œil de l'esprit. A la vérité,

lorsque c'est le *moi* qui se réfléchit à lui-même par la conscience, l'évidence est bien dans le *moi*; mais elle est alors dans le *moi* comme *objet*, et non pas comme *sujet*. C'est le *moi* qui se pose comme en face de lui-même : il est à la fois *sujet-objet*.

Les anciens définissaient l'évidence : *fulgor quidam mentis assensum rapiens;* et cette définition est exacte. Il faut en effet qu'il y ait dans les choses qu'il est donné à l'intelligence humaine de saisir une certaine lumière qui les entoure, qui les éclaire, qui les révèle à l'esprit, et qui entraîne par cela même son assentiment. Sans évidence, c'est-à-dire sans cette clarté qui jaillit en quelque sorte de l'objet, il n'y a ni *certitude*, ni *conviction*. Mais aussi telle est la force de l'évidence, qu'elle détermine nécessairement l'une et l'autre, quand elle existe.

On distingue plusieurs sortes d'évidence, selon la diversité des objets avec lesquels l'esprit est en rapport : Il y a l'évidence de sentiment, l'évidence de fait, l'évidence de raison ; et cette dernière se divise elle-même en évidence intuitive, inductive et déductive.

5° De la Certitude.

La *certitude* est un fait subjectif qui accompagne toutes les croyances irrésistibles. On peut la définir : *l'état de repos parfait dont jouit l'esprit quand il se sent en possession de la vérité* : *l'absence totale d'inquiétude et de doute, quand il a jugé et affirmé en présence de l'évidence même*. D'autres philosophes l'ont définie : *L'adhésion forte et invincible de notre esprit à une chose qu'il a reconnue vraie*. Cette dernière définition a le défaut de ne pas distinguer assez nettement la certitude de la croyance irrésistible dans laquelle elle a sa source. La foi invincible est elle-même une adhésion de l'esprit ; car j'adhère nécessairement à tout ce que je crois fermement. Mais la croyance déterminée par l'évidence même est accompagnée d'un calme intérieur qui fait qu'on se repose pleinement et avec une entière sécurité dans sa croyance. C'est ce calme de l'âme qui n'a plus à chercher la vérité, puisqu'elle la possède, que nous appelons *certitude*.

La certitude n'a point de degrés comme la croyance; elle est

ou elle n'est pas. Si elle est, elle est pleine et entière ; si elle n'est pas, il y a doute, il y a suspension de l'affirmation, c'est-à dire tout le contraire de la certitude.

Selon que l'objet du jugement ou de la croyance est une vérité *nécessaire* ou *contigente*, la certitude est inconditionnelle et absolue, ou *conditionnelle* et *hypothétique*. La certitude qui s'attache aux objets de l'*induction* est conditionnelle; celle qui s'attache aux objets de la *raison intuitive* est *absolue*.

On divise encore la certitude en médiate et immédiate. La certitude *médiate* est celle que l'on acquiert par voie *d'induction* et de *déduction* , lorsque l'esprit est conduit de l'observation des faits particuliers à la loi qui les régit, ou d'un principe déjà connu à ses conséquences, par la liaison intime qui les unit. La certitude immédiate est celle qui se produit dans l'âme, sans intermédiaire, de première vue, et par l'effet de la clarté soudaine qui manifeste l'objet, et qui emporte irrésistiblement l'adhésion de l'esprit. La certitude est immédiate à l'égard de toutes les données de l'intuition, de tous ces faits primitifs, de toutes ces vérités premières et indémontrables qui sont le fondement de toutes les autres et le point de départ de la connaissance humaine, en un mot, de tout ce qui dans l'esprit humain est antérieur à toutes les combinaisons de la raison, et est la base de tout raisonnement et de toute démonstration.

Enfin la certitude s'appelle *physique*, *métaphysique* ou *morale*, suivant la différence des objets auxquels elle s'applique, c'est-à-dire, selon que le jugement se rapporte, ou aux phénomènes qui nous sont connus par la perception sensible, ou aux êtres et aux rapports dont la connaissance nous est transmise par la raison, ou aux faits qui nous sont attestés par le sens intime, et que nous admettons sur l'autorité du témoignage des hommes.

Quelques philosophes distinguent la certitude *subjective* de la certitude *objective* , en se fondant sur le langage vulgaire, qui consacre cette double locution : *Je suis certain de telle chose, et telle chose est certaine.* Nous rejetons ce double sens, comme pouvant donner lieu à des équivoques. Ce qu'on appelle ici certitude *objective* n'est autre chose que ce que nous

appelons *évidence*. Dire d'une chose qu'elle est *certaine*, c'est dire qu'elle est *évidente*, c'est-à-dire qu'elle est *vraie*, puisqu'il n'y a *d'évident* que la *vérité*, c'est-à-dire qu'elle se montre si clairement à l'esprit, qu'elle l'entraîne invinciblement à croire à la réalité de son existence ou de ses caractères. Nous conserverons donc au mot *certitude* le sens subjectif que nous lui avons donné.

On comprend d'ailleurs que l'*évidence* étant *relative*, la *certitude* doit l'être par conséquent. Ce qui est *évident* pour l'un, ce qui se fait voir très-clairement à son intelligence, peut être très-obscur pour l'autre. Mais il n'en résulte pas que nous ayons droit de nier tout ce qui ne se montre pas clairement à nous. Il ne suffit pas qu'une chose soit *perceptible* pour être perçue, il faut encore que le sujet soit capable de la *percevoir*. Il y a donc des conditions préalables à remplir de la part de l'intelligence, pour qu'elle puisse se mettre en rapport avec la vérité. La lumière qui éclaire un objet ne se révèle que par la lumière de la connaissance qui est dans l'esprit ; il faut que l'esprit soit apte à se laisser pénétrer par la lumière de l'objet, et c'est souvent cette aptitude ou cette préparation qui manque. Ainsi parce qu'un ignorant ne saisit pas telle vérité, ne comprend pas, par exemple, tel problème de géométrie, s'ensuit-il qu'il pourra s'autoriser de l'absence de la *certitude* en lui, pour nier la solution de ce problème, qu'un mathématicien comprend parfaitement, et qui est pour lui d'une complète évidence ? Il y a dans le monde une foule de réalités qui manquent d'évidence pour quelques-uns, mais qui n'en sont pas moins des réalités. Ceux auxquels n'apparaît pas cette évidence n'ont qu'une chose à faire ; c'est de se mettre dans la situation d'esprit où sont tous ceux auxquels cette évidence s'est manifestée pleinement, c'est-à-dire, d'étudier, d'examiner, d'acquérir enfin les lumières indispensables pour que la vérité pénètre dans leur âme et brille aux yeux de leur intelligence.

Nous n'admettons pas que la certitude puisse nous tromper, c'est-à-dire, qu'elle puisse s'établir dans l'esprit autrement que par la force même de la vérité. Car la vérité seule peut y déterminer ce calme absolu qui exclut tout ce qui ressemble

au doute. Si ce calme absolu pouvait accompagner l'erreur, nous n'aurions plus aucun moyen de distinguer le faux et le vrai. Que tout homme descende au fond de sa conscience, et il reconnaîtra que toutes les fois qu'il n'a pas été pleinement en possession de la vérité, il n'a jamais été exempt de quelque anxiété, de quelque soupçon d'erreur, de quelque incertitude ; que jamais sa croyance n'a été aussi ferme, aussi invincible, aussi inébranlable que celle qui naît de l'évidence. La *certitude*, quoique subjective de sa nature, est donc un criterium de vérité, non pas par elle-même et prise isolément, mais comme signe d'évidence, comme fait révélateur de la présence et de la réalité de l'objet. Entre l'évidence et la certitude il y a le même rapport qu'entre la cause et l'effet. L'une n'est pas possible sans l'autre. Toute supposition contraire nous conduirait à cette conséquence, que Dieu lui-même pourrait nous induire en erreur, par des croyances fausses et cependant irrésistibles.

6° De la Conviction.

Quand nous avons la certitude, nous nous sentons attachés à l'objet de notre croyance d'une manière invincible. Cette attachement que nous ne pouvons vaincre, ce lien intellectuel que nous ne pouvons rompre, reçoit le nom de *conviction*. La conviction est donc un acquiescement de l'esprit fondé sur la force d'une évidence irrésistible et victorieuse. Il en résulte que la conviction ne trompe jamais ; ce dont on est parfaitement convaincu ne peut être faux. Car la conviction étant l'effet de l'évidence, et l'évidence n'étant que la manifestation de la vérité ou de ce qui est réellement, si la conviction pouvait tromper, il faudrait dire que la vérité elle-même pourrait n'être pas vraie et nous induire en erreur : ce qui est absurde.

§ II. *De la croyance résistible.*

La croyance résistible est celle qui résulte de certains accidents de l'esprit, tels que les passions, les préjugés de naissance, de secte ou de parti, les intérêts individuels, les préventions fondées sur la haine ou l'amour, certaines préoccupations, certaines habitudes qui nous portent à envisager les choses sous

tel aspect plutôt que sous tel autre, à associer nos idées de telle ou telle manière, ou qui nous empêche de donner aux objets l'attention nécessaire. Sous l'influence de ces causes se forment en nous des croyances plus ou moins durables, plus ou moins résistibles, mais dont aucune n'est inébranlable. La croyance résistible n'est autre chose que l'*opinion*, qui s'appuie sur la probabilité, comme le *jugement* s'appuie sur l'*évidence*, et qui est accompagnée de *confiance* et de *persuasion*, comme le *jugement* l'est lui-même de *certitude* et de *conviction*.

1° De l'Opinion.

Une *opinion* est toujours fondée sur quelque motif ; mais elle diffère du *jugement*, en ce que la volonté proprement dite n'entre pour rien dans la formation de celui-ci, tandis qu'elle entre toujours pour quelque chose dans la formation de nos opinions. En un mot, le *jugement* est un fait qui résulte de la constitution même de l'esprit humain et de ses rapports naturels avec les choses ; l'*opinion* est quelque chose de factice, qui dépend de l'usage volontaire que nous faisons de notre raison et de la manière dont il nous plaît d'associer et de combiner nos idées.

Les motifs sur lesquels se fonde le plus ordinairement l'opinion sont de fausses analogies et des inductions hasardées. Très-souvent l'inattention, la légèreté, l'amour-propre, la honte d'avouer notre ignorance, la précipitation, quelquefois même la nécessité d'agir nous portent à donner notre assentiment, sans attendre que la volonté soit forcée irrésistiblement par l'évidence. Alors, au lieu de suspendre notre adhésion, et d'épuiser tous les moyens d'observation, en envisageant l'objet sous toutes ses faces, nous nous hâtons de former notre synthèse, lorsque nous ne possédons encore que quelques portions de vérité, nous contentant de quelques lueurs imparfaites, et prenant la vraisemblance pour la vérité, la partie pour le tout, et souvent nos propres désirs pour l'évidence.

L'opinion se forme aussi très-fréquemment sous l'influence du témoignage d'autrui. Lorsque ce témoignage est soumis au

contrôle légitime de la raison, il peut déterminer en nous une certitude aussi inébranlable que celle qu'y détermine la perception directe. La vérité des faits qui nous sont attestés par les autres peut être aussi évidente pour l'esprit que celle des faits dont nous sommes nous-mêmes les témoins. Ainsi, je crois à l'existence d'Athènes et de Rome que je n'ai jamais vues, avec autant de force que je crois à l'existence de Paris et de Versailles que je connais par moi-même. Mais tant que le témoignage d'autrui n'a pas été contrôlé, il ne peut produire en nous qu'une opinion plus ou moins probable, qu'une croyance plus ou moins résistible, que la vérification des motifs de crédibilité peut ou confirmer pleinement et changer en certitude, ou faire évanouir d'un instant à l'autre.

Mais quelques exemples feront mieux comprendre la distinction que nous établissons entre le *jugement* et l'*opinion*. Je suppose qu'un homme accusé d'un crime soit amené devant un tribunal composé de deux juges, dont l'un ait pris une exacte connaissance de l'affaire, ait prêté, pendant tout le cours des débats, une religieuse attention à tout ce qui a été dit de part et d'autre, soit pour le soutien de l'acte d'accusation, soit pour la défense de l'accusé, aux dépositions des témoins, soit à charge, soit à décharge, aux déclarations des experts, etc., ait enfin acquis toutes les lumières nécessaires pour pouvoir sciemment prononcer, soit sur le point de fait, soit sur le point de droit; dont l'autre, au contraire, ait été constamment distrait, préoccupé de choses étrangères à la cause, ou même ait été plongé dans le sommeil pendant toute la durée des assises. Cependant les débats sont terminés, et le moment est venu de décider du sort du prévenu. Le premier, sans aucun doute, aura senti se former en lui une certaine croyance, soit en faveur de l'innocence, soit en faveur de la culpabilité de l'accusé; croyance irrésistible, si nous supposons que l'ensemble des faits et des témoignages forme une masse de preuves suffisante pour déterminer la certitude et la conviction. Celui-là donc sera en état de condamner ou d'absoudre avec une pleine et entière connaissance de cause, et sa sentence, motivée sur l'évidence même, sera un véritable *jugement*, un jugement tiré du fond même de la conscience.

Mais le second, sur quelles bases pourra-t-il asseoir sa délibération? Ne possédant aucun des éléments qui constituent la connaissance, il est incapable de *juger*. Toutefois on lui demande sa voix, il faut qu'il la donne; mais il ne la donnera pas sans quelque motif. Or, ce motif ne peut être ou qu'un préjugé fondé sur la rumeur publique, ou qu'une induction tirée des antécédents de l'accusé, ou qu'une prévention qui aura pour cause une secrète inimitié, un intérêt de fortune ou de réputation, un lien de parenté lointaine, un sentiment de sympathie ou d'antipathie qui lui sera inspiré par la bonne ou mauvaise mine du prévenu, une disposition particulière d'esprit, peut-être la circonstance la plus fortuite et la plus frivole. Sa sentence ne sera rien de plus qu'une simple opinion, qui ne peut se rencontrer avec la vérité, que par le seul effet du hasard. Combien d'hommes opinent, qui la plupart du temps n'ont pas de motifs plus déterminants et plus graves, et qui n'en sont pas moins opiniâtres à soutenir leur opinion!

Autre exemple : Lorsque Fontenelle écrivait son livre ingénieux des *Mondes*, et qu'il cherchait à accréditer l'hypohtèse des habitants de la lune et des autres planètes, en l'appuyant sur toutes les présomptions que sa féconde imagination pouvait lui suggérer, ce n'était assurément pas un *jugement* qu'il exprimait, mais une simple *opinion*. Son induction était fausse et téméraire, parce qu'en supposant l'existence d'une loi générale en vertu de laquelle tous les globes semés dans l'espace auraient leurs habitants comme la terre, il nous est impossible de la constater; nous ne pouvons que la supposer, et cette supposition n'a aucune valeur, puisqu'elle est invérifiable. Nous avons droit d'induire le retour périodique des saisons, le lever et le coucher du soleil, de l'expérience du passé et de la régularité constante avec laquelle ces phénomènes se sont succédé jusqu'à ce jour. Mais il n'y a aucune induction légitime à tirer d'une circonstance aussi particulière, d'un fait aussi isolé que celui de l'existence des habitants de la terre. Nous ne pouvons partir d'un pareil fait, le seul qui puisse entrer ici dans le domaine de l'observation, pour présumer avec la moindre apparence de raison la volonté positive du Créateur de peupler tous les globes de créatures raisonnables.

L'hypothèse de Fontenelle à cet égard n'est donc qu'une *conjecture*, que chacun pourra considérer comme plus ou moins probable, mais qui laissera toujours l'esprit dans le doute, bien loin d'y déterminer une croyance irrésistible.

L'habitude d'*opiner*, sans posséder les éléments d'une connaissance réelle, est sans contredit la source la plus féconde de nos erreurs. La plupart des hommes, dans le commerce habituel de la vie, s'en tiennent à ces demi-croyances qui n'ont rien de solide, parce qu'elles manquent de base, mais dont ils se contentent, parce qu'il leur serait trop pénible de remplir les conditions nécessaires pour déterminer en eux des croyances fortes et inébranlables. Que d'esprits légers et inattentifs n'adoptent un sentiment, ne s'attachent à une opinion que parce qu'elle leur plaît, parce qu'elle est conforme à leurs goûts et à leurs désirs, parce qu'elle s'accommode plus aisément à leur manière de vivre et d'agir. Mais aussi combien d'esprits passionnés et opiniâtres n'embrassent une doctrine, ne se déclarent partisans d'un système, n'érigent en dogme une idée, même la plus bizarre, la plus contestable, la plus opposée aux principes de la raison, que par orgueil, par singularité, par calcul, par haine contre les vérités contraires, par vengeance et par animosité contre les personnes et les choses avec lesquelles il en coûterait trop de se mettre d'accord. Cependant, quand on essaie de combattre leurs opinions, ils crient à l'intolérance, ils réclament bien haut la liberté de conscience, ils veulent qu'on respecte leurs convictions, ils disent que l'homme n'est pas libre de croire autre chose que ce qu'il croit; comme s'ils avaient des croyances réelles, comme si ce qu'ils appellent leurs principes était autre chose que des associations d'idées formées sous l'influence de la passion et de la volonté.

Si l'on examinait de près toutes ces doctrines politiques, morales, religieuses, qui se posent fièrement en adversaires du christianisme; si l'on remontait à leur source, si l'on pouvait discuter le degré de croyance qu'elles ont déterminé dans l'esprit de ceux qui les soutiennent, quelles misères ne trouverait-on pas à signaler? Est-ce sur un examen approfondi des véritables conditions de l'ordre social, est-ce sur une étude

consciencieuse de l'origine, de la nature et des destinées de l'homme, est-ce sur une discussion sérieuse des preuves de la religion, sur une connaissance complète de son enseignement et de ses dogmes, de son histoire et des faits qui s'y rapportent, des écrits de ses apologistes, et sur leur comparaison avec ceux de ses ennemis, qu'elles sont fondées? Non, on commence par travestir la religion, parce qu'on ne la connaît pas; et sous ce masque par lequel on la défigure, on la livre aux risées et aux préventions de la foule; ou bien, si l'on connaît assez exactement la doctrine qu'elle enseigne, comme on ignore l'admirable enchaînement des preuves de toutes sortes sur lesquelles repose la foi évangélique, on se persuade, ou du moins on se plaît à se persuader, que c'est demander l'abjuration de la raison, que de proposer à la croyance des hommes qui réfléchissent, une doctrine qui répugne, soi-disant, à la raison, et qu'on prétend imposée uniquement par voie d'autorité à la crédule soumission des esprits faibles.

Ainsi, la religion n'a véritablement d'autre ennemie que l'ignorance. C'est l'ignorance qui met tant d'hommes hors d'état de *juger* les questions qui s'y rapportent; c'est elle qui donne cours à toutes ces fausses *opinions* qui s'élèvent contre elle. La foi chrétienne n'a réellement d'autre obstacle à vaincre, au moins du côté de l'intelligence, que le défaut d'instruction, et l'on peut poser en fait que tout homme qui, de bonne foi et avec le désir sincère de trouver la vérité, étudiera tous les motifs de crédibilité sur lesquels elle s'appuie, sera frappé de l'évidence de ses preuves avec autant de force qu'il peut l'être de l'évidence de toute autre démonstration. Car, en définitive, la raison qui sert à prouver la vérité du christianisme n'est pas différente de la raison qui sert à prouver toute autre vérité. Dans l'un et l'autre cas, son témoignage est d'une égale autorité. Quand de nos jours, les Stolberg, les Galitzin, les de Haller, les Spencer, sont sortis du dédale du protestantisme, pour se réunir à l'Église catholique, qu'ont-ils fait autre chose que substituer un *jugement* raisonné aux *opinions* et aux *préjugés* de leur enfance; une croyance ferme et désormais inébranlable, à une croyance depuis long-temps ébranlée par l'étude, par l'examen, par la comparaison des

deux doctrines, et enfin par le doute qui en fut le résultat ? Essayez maintenant de les ramener au protestantisme, et vous reconnaîtrez la différence qui existe entre les *convictions* produites par les lumières de la foi orthodoxe, et ces *adhésions* superficielles et variables que déterminent les fausses lueurs de l'hérésie ou de la philosophie anti-chrétienne.

Nous ne voulons pas dire toutefois que tout ce qui porte dans le monde le nom d'*opinion*, doit être indistinctement rangé dans la catégorie des *erreurs* et des *préjugés*. Il y a dans la société des croyances qui sont appelées *opinions*, et qui sont de véritables *jugements*, au moins chez ceux dans l'esprit desquels ces croyances s'appuient sur les principes immuables qui en sont la base scientifique. Chez ceux-là, elles vivent autant que l'homme, parce qu'elles s'identifient avec la conscience et la raison, parce que, pour qu'on pût ébranler l'adhésion de leur esprit aux vérités qui en sont l'objet, il faudrait commencer par y intervertir toutes les notions du bien et du mal, du juste et de l'injuste. C'est là ce qui explique la persistance de certaines opinions politiques, au milieu de la mobilité des idées qui se succèdent sur la scène du monde. Les efforts mêmes qu'on a faits pour tuer ces opinions, les événements qui les ont momentanément comprimées, les révolutions qui les ont proscrites, n'ont servi qu'à les rendre plus vivaces, plus invincibles, plus nécessaires, en prouvant la solidarité de leurs destinées avec celle de l'ordre social lui-même. On ne détruira jamais des croyances que la société ne peut abjurer sans périr ; on ne les effacera jamais de la conscience de ceux pour qui elles ont la valeur et l'évidence d'un principe, pour qui elles sont comme une seconde religion. Au reste, en fait d'opinions politiques, celles mêmes qui sont le moins d'accord avec la raison, la morale et l'expérience, renferment toujours une portion de vérité qui les motive, et par laquelle s'explique l'adhésion plus ou moins forte des esprits qui s'y attachent. Une opinion politique est rarement tout-à-fait fausse. Si elle n'avait absolument rien de vrai, elle ne durerait pas un jour, parce que les passions elles-mêmes ont besoin de justifier leurs excès par quelque raison sociale quelle qu'elle soit. Or, il n'y a, politiquement parlant, que trois rai-

sons sociales qui peuvent agir sur les consciences : le pouvoir, l'ordre et la liberté. Les fausses opinions sont celles qui s'attachent exclusivement à l'une ou à l'autre de ces trois choses. La vérité, sans aucun doute, appartiendrait à celle qui saurait concilier ces trois éléments et les maintenir dans une parfaite harmonie.

2° De la Probabilité.

La probabilité, ou vraisemblance, est en quelque sorte la contrefaçon de l'évidence. Tandis que celle-ci est comme une éclatante et vive lumière qui manifeste clairement l'objet à l'esprit, la probabilité peut être considérée comme une lueur douteuse et incertaine, comme une espèce de demi-jour, qui éclaire assez l'objet, pour qu'on puisse l'entrevoir, mais qui le laisse assez dans l'ombre, pour qu'on ne puisse en saisir nettement les formes et le caractère. La probabilité est quelque chose d'obscur qui permet de confondre et d'assimiler faussement des choses distinctes en réalité. L'évidence, par la clarté qu'elle répand sur elles, prévient par cela même toute confusion, toute fausse assimilation.

Il y a plusieurs degrés dans la probabilité. Elle est plus ou moins forte, selon que les rapports en vertu desquels les idées sont associées, approchent plus ou moins de la vérité. La croyance varie elle-même, suivant le degré de probabilité, d'autant plus ferme, d'autant moins résistible, que les motifs qui déterminent l'opinion sont plus importants, plus vraisemblables, et paraissent davantage présenter les caractères de l'évidence. Dans certains cas, la probabilité peut même légitimement remplacer celle-ci. Il n'est pas toujours possible à l'homme d'arriver à une pleine et entière certitude. Alors, la simple opinion, pourvu que la probabilité sur laquelle elle se fonde soit plus forte, plus décisive que celle qui serait alléguée en faveur de l'opinion contraire, devient un motif légitime de détermination. (Voir ce que nous avons dit plus haut au sujet de l'imputabilité morale.)

La probabilité dans ses rapports avec les événements futurs, possibles, et comme tels subordonnés à des chances plus ou moins incertaines, a été soumise de nos jours à des calculs

mathématiques. Nous renvoyons à notre traité de logique l'examen des théories qui s'y rapportent.

3° De la Confiance.

De même que le *jugement* est accompagné de *certitude*, de même l'*opinion* est souvent suivie d'une certaine *confiance*, qui varie nécessairement selon le degré de vraisemblance qui motive la croyance. En présence du vrai, toute indécision, toute anxiété d'esprit disparaît ; l'évidence rend le doute impossible. Mais en présence du *probable*, ce calme parfait de la conscience ne peut exister ; l'esprit ne peut être entièrement satisfait d'une connaissance vague, incomplète, à demi enveloppée d'ombre. Cependant, à mesure que la probabilité s'augmente, la confiance s'accroît, et elle peut aller jusqu'à simuler presque la certitude, surtout si de fortes affections militent en faveur de nos croyances, et intéressent le cœur à ce qu'on y persévère. Mais c'est surtout dans l'amour-propre que cette confiance a sa source. La haute idée qu'il nous donne de notre pénétration et de l'étendue de notre intelligence nous persuade aisément que nous sommes incapables de nous tromper, et la plupart du temps nous n'avons d'autre raison de persister dans nos opinions, que l'espèce de sécurité aveugle que nous inspire la présomption de nos lumières et de notre supériorité.

4° De la Persuasion.

La confiance amène la *persuasion*, comme la certitude amène la conviction. De même que celle-ci est l'attachement invincible de l'esprit à l'objet de nos *jugements*, de même la persuasion est l'attachement plus ou moins vif du cœur à l'objet de nos *opinions*. Ceux qui veulent *persuader* s'adressent aux passions, et cherchent à émouvoir la sensibilité ; ceux qui veulent *convaincre* s'adressent à la raison et cherchent à éclairer l'esprit. L'esprit peut être convaincu, sans que le cœur soit persuadé, et la persuasion peut être dans le cœur, sans que la conviction soit dans l'esprit. On peut être persuadé d'une erreur très-réelle ; mais on ne peut jamais être convaincu de ce qui est faux, et lorsque nous nous trompons,

c'est beaucoup moins la faute de l'intelligence que celle du cœur et de la volonté.

ARTICLE III. — *De l'Affirmation mentale.*

L'affirmation mentale est le troisième élément de la perception. Elle peut être définie : une parole intérieure par laquelle l'esprit donne son assentiment à l'objet de sa croyance.

Tout jugement est suivi d'une affirmation mentale, dont il est la cause occasionnelle. L'affirmation qui est précédée de jugement est nécessitée par l'évidence même. Quand l'esprit connaît clairement et distinctement qu'une chose existe avec tel ou tel caractère, il n'est plus maître de donner ou de refuser son consentement. L'affirmation est alors la conséquence nécessaire du jugement, et par conséquent l'expression de la vérité.

Mais l'affirmation mentale peut exister sans jugement, et n'être déterminée que par une association d'idées plus ou moins arbitraire, par une notion plus ou moins obscure, ou même uniquement par le bon plaisir de l'esprit. Elle est alors un acte libre et par conséquent imputable à l'homme.

Toute adhésion donnée au hasard et sans conviction, c'est-à-dire non motivée par une connaissance claire et distincte, est une affirmation fausse, ou une *erreur*. Toutefois, comme en affirmant ce qu'on ne connaît pas ou ce qu'on connaît mal, on peut n'affirmer que ce qui est réellement, l'*erreur*, proprement dite, est l'affirmation mentale de ce qui n'est pas. Enfin, on appelle *mensonge* l'affirmation de ce qu'on sait soi-même n'être pas, quand cette affirmation est exprimée par des paroles, avec l'intention d'induire les autres en erreur.

Selon que l'esprit adhère à l'objet d'un *jugement* ou d'une *simple opinion*, l'affirmation se divise en intuitive, inductive et déductive, ou bien en probable et improbable. Mais, vraie ou fausse, mensonge ou vérité, elle est, dans tous les cas, ou individuelle, ou particulière, ou générale.

CHAPITRE V.

DES SIGNES DANS LEUR RAPPORT AVEC LA PENSÉE.

La pensée se manifeste extérieurement par des symbolesqui en sont comme l'image ou la représentation. Mais comme les éléments de la pensée sont multiples, il faut, pour qu'elle soit comprise, qu'à chaque émotion, à chaque idée, à chaque opération de l'âme corresponde au dehors un signe sensible qui en soit l'expression fidèle et qui la rende perceptible à autrui. Voilà pourquoi les signes dont se compose ce qu'on appelle le langage naturel sont insuffisants pour rendre la pensée parfaitement intelligible. Comme ces signes n'en distinguent pas les éléments, comme ils n'en expriment pas toutes les modifications, comme ils ne la manifestent que dans sa plus grande généralité, c'est-à-dire sous une forme purement synthétique, ils ne conviennent qu'à des êtres réduits à l'état d'animalité et ne communiquant ensemble que par les sentiments instinctifs et les besoins sensuels. Raison et analyse sont deux choses inséparables ; car, sans analyse de la pensée, nulle connaissance des rapports qui lient, soit les idées entre elles, soit les idées avec leur objet, et par conséquent impossibilité absolue de raisonner.

On distingue plusieurs sortes de langages ; car l'âme a mille moyens de se produire au dehors et d'exprimer ce qui se passe en elle. L'organisme tout entier semble n'avoir d'autre destination que de manifester la vie de l'âme, et comme si ce n'était pas assez du corps pou servir d'interprète à la pensée, il n'est rien dans la nature extérieure qui ne puisse devenir le symbole des faits psychologiques. Or, toute manifestation de la pensée, toute révélation sensible des faits qui constituent la vie spirituelle, est un langage. Nous allons indiquer, avec quelques détails, les diverses formes sous lesquelles peuvent se produire, soit dans les organes, soit même en dehors de l'organisme, les diverses modifications de la pensée humaine.

1° Le *langage des sons inarticulés* ou *des cris spontanés*; il est commun à l'homme et aux animaux ; il est la manifesta-

tion extérieure des sentiments vifs et des fortes émotions de l'âme. Ici c'est la nature même qui parle, et qui se fait jour, pour ainsi dire, à travers l'enveloppe matérielle qu'elle anime, comme pour avertir des affections qu'elle éprouve, des dangers qu'elle court, ou des besoins qu'elle a à satisfaire. Comme ces émissions de voix se produisent sans liberté, sans réflexion, sous la seule impulsion de l'instinct, il est évident qu'ils sont symboles de sentiment et non d'idée, c'est-à-dire qu'ils expriment la colère, l'épouvante, l'admiration, la joie, le désir, et non pas *l'idée* de ces passions ; ce qui est bien différent. Au reste, ces manifestations de la vie de l'âme par la voix sont simples comme le sentiment lui-même. Toutes ces exclamations se bornent à un son de voyelle plus ou moins prolongé, selon la nature ou l'intensité de l'émotion éprouvée.

L'expansion de la sensibilité dans l'organisme a lieu, non-seulement par un seul cri inarticulé, mais aussi par certaines suites de sons qu'on distingue par les mots de *soupirs*, *sanglots*, *rires*, *gémissements*, etc. M. l'abbé Bautain a décrit avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer, ces différentes manifestations du sentiment :

« La voix, dit-il, prend des significations diverses, suivant la manière dont elle s'échappe de la bouche, après avoir subi certaines modifications, analogues à la situation de l'être qui l'émet. Dans son état le plus naturel, on l'appelle *cri ;* c'est la manifestation simple de la vie par la projection du son. Il y a autant d'espèces de cris que de modes de l'existence. Chaque animal a son cri, qui se diversifie en raison de ce qu'il éprouve, mais dont le ton fondamental et le caractère lui sont propres. Ce cri, déterminé par l'organisation de l'être vivant, et spécialement par celle du larynx, est une expression symbolique de sa nature et de sa manière de vivre.

» Quand le cri se prolonge et traîne, il est ordinairement un signe de douleur et de souffrance continue ; on le nomme *gémissement*. Le gémissement est instinctif. Il faut une certaine force de volonté, un effort sur soi-même pour l'arrêter. L'animal malade gémit, et, comme tout ce qui objective, le gémissement donne du soulagement.

» Le *soupir* ressemble au gémissement, sauf que l'air est rejeté sans donner de voix. Il produit seulement le bruit particulier que fait le souffle, en sortant d'une cavité par une ouverture étroite. Le soupir est en général le signe d'une douleur morale, d'une peine du cœur. On dit vulgairement dans ces cas qu'on a le cœur gros, et le cœur se gonfle en effet et augmente de volume par l'afflux du sang qui s'y concentre. Il y a une sensation de pesanteur, d'oppression dans la région précordiale, et il en résulte une certaine difficulté de respirer, qui nécessite un grand effort pour inspirer l'air extérieur, lequel est rejeté aussitôt avec violence, comme pour dilater le cœur et les poumons et y rétablir la circulation plus libre de la vie.

» Le *sanglot* est aussi une expression de douleur ou plutôt de désolation. Il accompagne ordinairement les larmes, quand elles coulent en abondance. Il provient de la gêne qu'éprouvent les poumons à admettre l'air, en sorte que l'inspiration, au lieu de se faire d'un seul trait ou continuement, se fait à petits traits et avec des secousses répétées, comme quand on avale à petites gorgées. Pour une seule expiration, il y a plusieurs inspirations précipitées. Les enfants sanglottent aussitôt qu'ils pleurent, parce qu'ils ont encore peu de puissance sur leurs organes. Il faut une peine bien forte, pour arracher des sanglots à un adulte et surtout à un homme.

» Le *rire* est le contraire du sanglot par son expression et par la manière dont il se forme. C'est une suite d'expirations coupées, saccadées, par lesquelles l'air sort de la poitrine en faisant un bruit particulier. Au lieu de s'échapper d'un seul jet, il est comme repris par intervalles, ce qui donne des sons détachés. Aussi, y a-t-il dans le rire quelque chose de réflexif. L'homme seul sur la terre a la faculté de rire, et il ne rit d'une manière décidée, que quand il commence à penser, quand il a la conscience du moi. A mesure qu'il y a plus de réflexion, plus de retour sur le moi dans le rire, il est aussi moins naturel, moins franc, et il exprime plus la moquerie, la critique, le sarcasme, que la gaieté et la joie. Chez les enfants qui ne parlent point encore, et dans tous les cas où il est spontané, le rire exprime un certain épanouissement de la

vie, et alors il se manifeste par l'émission franche de la voix, par la voyelle *a* répétée. » C'est de ce dernier seulement, c'est-à-dire du rire involontaire, du rire qui éclate avec violence, lorsque quelque contraste inattendu vient nous frapper et provoquer notre gaieté, que nous entendons parler ici; c'est le seul que nous puissions rattacher au langage naturel.

Le *bâillement* et les mouvements accessoires dont il est souvent accompagné, si on le considère comme le premier signe et le principal phénomène de l'*ennui*, peut aussi être mis au nombre des manifestations spontanées des divers états de l'âme. Quelle que soit la cause de l'ennui, il s'annonce par un sentiment pénible que l'on rapporte à l'épigastre. On y sent un espèce de vide, un froid, un relâchement particulier qui semble se répéter dans l'appareil locomoteur. Une sorte de constriction qui nous porte instinctivement à ouvrir la bouche, à aspirer longuement et à expirer avec effort et avec bruit une grosse colonne d'air, monte alors le long de la trachée et s'élève vers l'arrière-bouche. Le bâillement a lieu, les pandiculations le suivent. On éprouve un malaise qui paraît universel. Alors ceux qui sont disposés au sommeil s'endorment; les autres s'agitent et ne peuvent trouver une position du corps qui les soulage de leur tourment.

Les modifications principales du sentiment s'expriment encore par la rougeur, la pâleur, le tressaillement, le frémissement, les palpitations, etc., phénomènes qui sont produits par le mouvement du sang et par l'irritation du système nerveux. Ces divers faits ont été parfaitement décrits par M. l'abé Bautain. « Quand l'âme, dit-il, est en relation avec les choses physiques, quand ce qu'elle éprouve se rapporte surtout à son union avec le corps, aux désirs qui en proviennent, à ce qui l'émeut par le sang et la vie naturelle, alors ses sentiments, bien qu'ils puissent encore être très-vifs, ne vont pas jusqu'à son fond, et c'est pourquoi ils ne peuvent jamais la remplir. Ils la ramènent surtout dans ses puissances; ils se refletent volontiers dans l'imagination, se laissent analyser par la pensée et se manifestent facilement, spontanément, par les moyens mêmes qui ont servi à les former, c'est-à-dire, par les nerfs,

le sang et les organes. La rougeur et la pâleur sont les symptômes les plus habituels des sentiments de cette espèce. Ces phénomènes prouvent l'intime commerce de l'âme et du corps, et leur influence réciproque par l'intermédiaire de l'esprit et par conséquent de la réflexion. Aussi cette expression est moins spontanée que l'exclamation. Il n'y a en effet que l'être intelligent qui rougisse et pâlisse, et cela lui arrive seulement lorsqu'il est capable de comprendre la parole et de s'en appliquer le sens ; ce qui dénote l'intervention d'un acte de la pensée entre le sentiment éprouvé et le signe qui le manifeste. L'enfant qui ment pour la première fois rougit, se trouble, balbutie, parce qu'il juge lui-même que sa parole est contraire à la vérité ; sa rougeur est l'effet de l'angoisse qu'il éprouve à la vue de cette contradiction, de l'embarras où elle le met, et de la crainte d'être découvert. Il en est de même de la pudeur. Elle n'est sentie et ne fait rougir que quand on soupçonne le mal ou ce qui est contraire à l'honnêteté. La comparaison du fait avec la loi, comparaison qui, pour s'accomplir rapidement, n'en est pas moins un acte de l'esprit, cause le malaise, le trouble, l'embarras de l'âme, exposée à entendre, à voir, à commettre ou à souffrir des choses qui ne conviennent ni à la pureté, ni à la dignité de sa nature. L'enfant tout-à-fait innocent, c'est-à-dire ignorant le bien et le mal, ne rougit point.

» Dans ces circonstances le sang suit toujours les impressions et les mouvements de l'âme. Quand elle est entraînée ou poussée au dehors, le sang afflue à la surface du corps, au visage surtout, et le colore vivement. Quand, au contraire, elle est refoulée au-dedans et se concentre, le sang reflue au cœur et abandonne les extrémités, qui restent sans couleur et sans chaleur, à peu près comme au moment de la mort. Ces accumulations du sang au cœur, quand elles sont brusques et fréquentes, causent de la douleur et amènent de cruelles maladies. On dit dans ces cas qu'on a le cœur serré, tenaillé, brisé ; et en effet la substance de l'organe est condensée, sa fibre contractée ; à la longue, le tissu organique s'altère par l'inflammation. Il s'épaissit, s'endurcit, s'ulcère quelquefois dans l'une de ses parties ou de ses dépendances immédiates, et de là les horribles douleurs de l'anévrisme, qui se renouvel-

lent à chaque battement du cœur continuellement entravé dans son mouvement et dans ses fonctions. Des chagrins secrets, qu'il faut absorber en silence, des inquiétudes prolongées, des angoisses fréquentes, des émotions contraires qui se succèdent souvent et rapidement, en sont les causes les plus ordinaires. Il y a aussi des exemples de mort subite par l'effet de la rupture du cœur, distendu ou contracté outre mesure par un sentiment violent et soudain de joie ou de peine (de colère ou d'effroi, etc.).

» La rougeur et la pâleur sont involontaires, et il est difficile de les empêcher. On y parvient cependant jusqu'à un certain point par une longue habitude de la réflexion, qui donne de l'empire sur soi-même, en sorte que l'âme ne se laissant surprendre par rien, réagit aussitôt vers le sentiment éprouvé pour l'étouffer et en arrêter la manifestation. Il faut pour cela une grande force de volonté, employée long-temps à refouler au-dedans les émotions du cœur, afin de se rendre impassible, au moins en apparence. Il y a des hommes qui ont su se faire un front « qui ne rougît jamais ; » il y en a dont le visage ne dit jamais ce qu'ils sentent ou pensent.

» Le cours du sang ne peut être troublé sans que le système nerveux ne s'en ressente primitivement ou consécutivement, suivant la nature de l'affection. De là toutes les espèces d'excitations nerveuses, le tressaillement, le frémissement, l'agitation de tout le corps, les convulsions : ces signes ont quelquefois une puissance d'expression effrayante. Il y a dans le tremblement des membres une signification particulière. Il est ordinairement produit par l'effroi réfléchi, quand on revient en esprit sur un danger passé ou qu'on envisage un péril futur. Alors, par l'effet même de la réflexion sur un passé ou un avenir terrible, les articulations sont comme brisées, la crainte tombe sur les membres et en rend l'usage impossible pendant quelque temps... Le corps humain, dans ses membres, dans ses fonctions et ses mouvements, est un symbole continuel de l'âme, de ses facultés, de ses modifications; et si l'on savait exploiter cette admirable analogie, on rendrait l'étude de l'organisme plus intéressante et surtout plus fructueuse, non-seulement par la connaissance de l'homme physique,

mais encore par celle de l'homme intellectuel et moral; car dans toutes les parties du corps, à travers ses tissus et ses formes, reluit sans cesse le principe vital qui l'anime : la vie de l'âme et de l'esprit s'imprime en caractères de chair et de sang dans les fonctions organiques, comme elle s'écrit en signes sensibles sur le visage de l'homme et à la surface de sa personne. »

Enfin, il n'est pas jusqu'au silence même qui ne puisse être dans certaines circonstances le signe des fortes émotions que l'âme éprouve. Lorsque le sentiment est profond, il absorbe l'âme tout entière, et lui ôte momentanément le pouvoir de réagir et de manifester ce qu'elle sent. Ainsi, l'épouvante, quand elle est portée à l'extrême, a pour effet d'enchaîner non-seulement les facultés locomotives, mais encore la puissance vocale. C'est alors par l'immobilité et le silence qu'elle s'exprime. Virgile ne peint pas autrement les symptômes d'une grande frayeur :

Obstupui, steteruntque comæ, et vox faucibus hæsit.

Une foule d'autres passages de ce même poète si profond et si vrai dans ses descriptions, prouveraient d'ailleurs avec quel soin il avait étudié la physiologie des passions, et confirmeraient pleinement nos observations précédentes :

Palluit, et subitò genua intremuere. . . .

Voilà la palenr et le tremblement de la peur, etc.

L'effroi n'est pas le seul sentiment qui concentre ainsi l'âme en elle-même et qui la jette dans la stupéfaction. La vue du sublime et le sentiment d'admiration qu'il fait naître peut produire un effet analogue. En présence de l'infini, la pensée est comme accablée par la conscience de sa faiblesse et de son impuissance; et l'admiration, portée jusqu'à la stupeur, trouble l'âme au point de rendre impossible toute manifestation extérieure du sentiment qui l'absorbe.

Mais le silence ne serait pas un langage compréhensible, s'il n'était accompagné de quelques autres signes propres à en déterminer la signification. La stupéfaction de la peur ou de l'admiration a son expression dans les traits du visage, dans le regard, dans toute la physionomie. C'est même par là seu-

lement que le peintre et le sculpteur peuvent saisir le sentiment et le traduire sur la toile ou sur le marbre ; mais ceci rentre dans le langage d'action dont nous allons nous occuper.

Nous rappellerons, en terminant, que tous les mouvements involontaires de contraction ou d'épanouissement qui se produisent dans les muscles de la face, et dans les autres parties du corps, sous l'impression de la douleur ou du plaisir, de la joie ou de la tristesse, de l'étonnement d'admiration ou d'effroi, sont du domaine de la physiologie, et ne peuvent être sous aucun rapport considérés comme signes d'idées, c'est-à-dire comme dépendants des conventions humaines.

2° Le *langage d'action* ou les *gestes,* dont la pantomime n'est qu'un perfectionnement. Ce langage est à la fois naturel et volontaire. Lorsqu'on éprouve le besoin de se faire comprendre de ses semblables, l'instinct autant que la réflexion porte à recourir à des moyens indicateurs quelconques, pour exprimer les sentiments de l'âme ou pour rendre sa pensée. Quelquefois les paroles manquent pour donner une idée exacte de ce qu'on veut décrire ou représenter. C'est alors que le langage d'action, le jeu de la physionomie, sont d'un merveilleux secours, pour peindre et figurer aux yeux ce que les mots ne feraient entendre qu' imparfaitement. Ce langage muet, mais éminemment expressif, est employé fréquemment par les personnes qui sont douées d'une imagination très-vive. Chez elles tout l'organisme est en quelque sorte parlant, et la moitié de leurs discours et de leur conversation consiste en gestes et en mouvements d'une variété extrême, qui en font un véritable spectacle, et qui y ajoutent un attrait singulièrement piquant. Aussi, les personnes qui savent ainsi occuper les yeux en même temps que l'esprit sont-elles généralement recherchées dans le monde pour l'agrément de leur commerce. Une pensée toute nue, telle qu'elle est ordinairement exprimée par un homme grave, est reçue avec indifférence et souvent avec ennui, par la plupart des hommes ; mais une pensée à laquelle on a su donner, pour ainsi dire, une couleur et un corps, en la dessinant par la pantomime, frappe, intéresse, saisit vivement l'esprit, parce qu'elle épargne des frais

de réflexion qui coûtent toujours à des auditeurs légers, inattentifs, et plus jaloux de s'amuser que de s'instruire :

> *Segniùs irritant animos demissa per aurem*
> *Quàm quæ sunt oculis subjecta fidelibus.*

Au reste, n'attendez pas de ces hommes si habiles à mettre la pensée en action, l'élévation ou la profondeur des idées ; l'habitude de matérialiser toutes les conceptions de l'esprit, en les traduisant par des images, doit à la longue affaiblir en eux la faculté logique. Leur pensée n'est véritablement à l'aise que dans le récit et l'anecdote, parce que l'un et l'autre se prêtent facilement au langage figuré. Mais l'imagination a peu de prise sur les combinaisons méthaphysiques ; là tout leur manque à la fois, la parole et le mouvement. Aussi sont-ils généralement incapables de disserter sur un sujet sérieux.

Nous avons dit que le langage d'action est à la fois naturel et volontaire ou artificiel. Il est naturel en ce que chaque sentiment a son geste, comme chaque passion a son cri, et son signe physiologique. Il est artificiel en ce que la volonté peut combiner les premiers rudiments fournis par la nature, et en former un ensemble de mouvements plus ou moins compliqués, propres à exprimer des sentiments ou des pensées complexes. Les gestes purement instinctifs sont extrêmement simples ; mais les gestes réfléchis étant l'expression d'une pensée qui a cessé d'être à l'état synthétique, et dont l'âme a eu le temps de saisir les divers éléments, doivent perdre par conséquent ce caractère de simplicité que la spontanéité leur imprime, quand c'est la nature seule qui parle. Aussi, sont-ils nécessairement moins vrais, moins saisissants, moins significatifs. Le sentiment soumis à l'analyse s'évanouit à mesure qu'on le décompose. En perdant son unité, il perd par cela même son caractère ; et lorsqu'on veut le manifester dans cet état de dissection, les gestes par lesquels on cherche à en exprimer toutes les nuances ou tous les éléments, ne correspondent plus qu'à quelque chose de factice où l'on a peine à reconnaître cette première expansion d'une nature qui se produit dans toute sa naiveté. Aussi l'action a-t-elle été justement regardée dans tous les temps comme la partie la plus difficile et

la plus essentielle de l'éloquence. Tout le monde connaît l'effet désagréable que produit un geste faux et fait à contre sens. Tout le monde sait également combien un geste en parfaite harmonie avec ce que dit l'orateur ajoute de force et d'expression à son discours, combien il donne de relief à la pensée, pour peu que la diction soit pure, noble, et n'ait rien de choquant pour l'oreille. Celui qui s'adonne à l'éloquence doit donc faire une étude approfondie des mouvements de physionomie et autres par lesquels la nature elle-même traduit sur la figure ou dans les gestes du corps, les diverses modifications de l'âme. Mais c'est en vain qu'il aura étudié tous ces signes extérieurs, et qu'il connaîtra exactement le rapport de chacun d'eux avec la passion ou le sentiment dont il est l'image, s'il est dépourvu lui-même de sensibilité, si l'art seul préside à la reproduction de ces mouvements, si ses gestes manquent tout-à-fait de spontanéité. Toutes ces combinaisons artificielles, toutes ces imitations réfléchies de la nature, se trahissent toujours soit par leur froideur, soit par leur infidélité. L'effort même par lequel il s'appliquera à faire concourir l'expression verbale de sa pensée avec des gestes conformes, imprimera à son débit un air de contrainte et d'artifice dont l'auditoire s'apercevra aisément, et qui suffira pour comprimer toute espèce d'enthousiasme. La première condition pour que l'action soit vraiment en harmonie avec les paroles, est donc de sentir profondément ce qu'on dit; celui-là seul entraînera ses auditeurs, qui sera lui-même entraîné par la force du sentiment qu'il exprimera; car alors la nature viendra d'elle-même lui suggérer, ou plutôt imprimer à son corps, à sa physionomie, toutes les modifications propres à figurer au dehors les mouvements intérieurs de l'âme, et toutefois, il faut que l'orateur conserve assez d'empire sur lui-même, pour modérer, pour renfermer dans de justes bornes l'élan de la passion; autrement, il serait exposé souvent à dépasser son but. La nature et l'imagination ne sont pas des guides assez sûrs, pour qu'on puisse leur abandonner entièrement les rênes. Souvent elles s'emportent, et dans leur fougue irrégulière et désordonnée, elles peuvent faire descendre l'orateur d'une exagération extravagante jusqu'au burlesque et au ridicule.

De ce que les mouvements du corps et du visage ne peuvent se mettre en parfaite harmonie avec les paroles de l'orateur, de ce qu'ils ne donnent au discours l'animation et la vie qui lui manqueraient sans eux, que sous l'influence d'une forte et réelle émotion de l'âme, nous tirerons cette conséquence que les gestes, comme les cris inarticulés, sont signes de sentiment et non d'idée. L'action oratoire doit donc être l'image de la sensibilité, et non pas de l'intelligence ; elle est l'interprète du cœur, et non l'organe de l'esprit. L'orateur doit donc mettre l'idée dans les mots et le sentiment dans les gestes. C'est par le discours qu'il doit chercher à éclairer ; c'est par les gestes qu'il doit chercher à émouvoir, ou, pour parler le langage de Platon, la partie intellectuelle de l'âme se manifestera par les paroles, la partie affective par les mouvements et le jeu de la physionomie. Que l'orateur essaie au contraire de traduire en gestes la pensée proprement dite, la connaissance, le raisonnement, etc., il se rendra tout-à-fait inintelligible. Les opérations de l'entendement s'exerçant uniquement sur des rapports métaphysiques, et les rapports étant des choses qui sont hors du domaine des sens, ne sont pas de nature à pouvoir être matériellement objectivés aux yeux des auditeurs. La nature elle-même nous apprend à exprimer les passions ; mais elle ne nous fournit aucune donnée primitive pour exprimer nos idées. Aussi, dans les discours où l'orateur se borne à exposer, à raisonner, à démontrer, les gestes doivent être simples et rares, et l'expression de la figure grave et calme. C'est la vérité seule que l'on cherche à faire briller aux yeux de l'auditoire ; c'est l'esprit seul que l'on s'efforce de convaincre ; des gestes multipliés seraient hors de saison et n'ajouteraient rien d'ailleurs à la force de l'évidence. Toute l'efficacité de l'éloquence est donc ici dans la logique du discours, dans la justesse des rapports qu'on établit entre les idées, dans la vérité des déductions par lesquelles on tire les conséquences des principes posés ; et les mouvements du corps dont l'orateur accompagne son débit, devant tendre uniquement au but qu'il se propose, doivent se borner à quelques gestes indicateurs ou démonstratifs, propres à fixer l'attention des auditeurs sur les points principaux du discours, et en particulier sur les conclusions auxquelles il

veut successivement les conduire. Mais s'agit-il de soulever les passions, d'ameuter la multitude, d'électriser une assemblée, d'attendrir des juges, d'exciter un peuple à la vengeance, ou de le faire voler à la défense de la patrie menacée, l'orateur n'inspirera la fureur, l'indignation, l'enthousiasme, qu'autant qu'il sera lui-même vivement, profondément ému. Alors ses gestes seront brusques, rapides, son action sera véhémente comme la passion même qui le transporte. Ce n'est plus ici à la froide raison qu'il s'adresse; c'est la sensibilité qu'il veut remuer; c'est le cœur dont il veut mettre en jeu toutes les puissances; c'est le sentiment qui l'anime qu'il veut communiquer à toutes les âmes, et pour cela il faut que ce sentiment s'exhale par tout l'organisme, qu'il déborde, pour ainsi dire, qu'il éclate par tous les moyens propres à le manifester, afin que l'instinct d'imitation étant mis en jeu, il se propage dans tout l'auditoire, comme une étincelle électrique. Car, dans ce cas, les effets produits par l'éloquence ne sont rien de plus qu'une agitation nerveuse, dont l'exaltation, dans le premier moment, peut aller jusqu'au délire, mais qui tombe bien vite si de nouveaux excitants ne viennent pas la renouveller.

Ces observations sont confirmées par des faits connus de tout le monde. L'homme qui veut témoigner sa soumission, sa reconnaissance, son mépris, sa pitié, son mécontentement, sa colère, son amour, son antipathie, sa bienveillance, sa fierté, l'homme qui implore ou qui refuse une grâce, l'homme qui commande ou qui menace, sait parfaitement mettre son attitude, ses gestes, l'expression de son regard et de ses traits en harmonie avec le sentiment qu'il veut exprimer. Chacune de ces affections a son reflet dans les organes, sa posture particulière, ses mouvements caractéristiques, sa physiologie enfin. Il y a donc incontestablement beaucoup d'instinct dans ce langage : mais comme il exige l'imitation et par conséquent l'observation de la nature, il suppose aussi l'emploi de la réflexion et de la raison. Mais la réflexion et la raison manquent de bases naturelles, pour rendre sensibles les pures conceptions de l'esprit; et si l'orgueil, le dédain, la modestie, l'humilité, la compassion, l'amour, ont leur traduction dans les mouvements

du corps, il n'y a point de signes corporels, point de gestes, point de contractions du visage pour représenter des principes tels que ceux-ci : *tout phénonène se rapporte nécessairement à une substance, le relatif suppose l'absolu, l'ordre suppose l'intelligence*, etc.

Ceci doit nous faire comprendre quelles difficultés vraiment effrayantes ont dû entourer l'invention si merveilleuse et si utile du langage des sourds-muets. Tant qu'il ne s'agissait que d'exprimer les affections de l'âme, il était facile de suivre les indications de la nature, puisque chaque émotion a son signe dans l'organisme, signe naturellement compris de tous les êtres semblables. Mais comment figurer par les mouvements du corps les abstractions de l'esprit? comment revêtir d'une forme sensible ce qui par soi-même n'a ni corps, ni figure? On y est parvenu cependant; des hommes auxquels l'humanité ne saurait vouer trop de reconnaissance ont su rendre la pensée en quelque sorte tangible, et représenter matériellement les notions les plus immatérielles. Non-seulement le sourd-muet a pu communiquer avec ses semblables et participer aux bienfaits de la société et aux lumières de la science humaine, mais encore il n'est point d'idée, quelque spirituelle, quelque métaphysique qu'elle soit, qu'il ne puisse exprimer par son langage avec la même clarté qu'avec la parole.

Mais le langage des sourds-muets étant fondé sur des combinaisons à peu près arbitraires, et se composant de signes purement conventionnels, est nécessairement inintelligible pour ceux qui ne l'ont pas appris. Il n'en est pas de même de la pantomime, qui, étant destinée à être représentée devant toutes sortes de spectateurs indistinctement, et à remplacer la parole par le langage muet du visage et des gestes, doit emprunter à la nature tous les éléments de ce langage, sous peine de rester complètement inintelligible. Aussi la pantomime est-elle par excellence un art d'imitation. Et plus cette imitation est exacte et fidèle, plus elle est sûre d'atteindre son but. La pantomime exclut par cela même tout signe purement conventionnel. Il faut que chaque geste, en parlant aux yeux, détermine dans l'esprit l'espèce d'idée ou de jugement que l'auteur veut y faire naître. Il faut qu'il peigne la pensée de manière à ce qu'on ne

puisse se méprendre sur le sens qu'on a voulu lui donner. Pour cela, il est nécessaire d'avoir bien et long-temps observé les signes caractéristiques, les mouvements naturels sous lesquels chaque passion, chaque acte de la vie humaine se produit le plus généralement. Il faut savoir quelle forme particulière revêt chaque nuance du sentiment, afin que ni les gestes, ni le jeu de la physionomie ne restent en-deçà du but ou ne le dépassent. Il faut enfin que l'homme le plus simple puisse reconnaître la nature, et suivre avec intérêt toutes les phases de l'action dramatique qui se développe devant lui.

Or, plusieurs obstacles s'opposeront toujours à la parfaite intelligence des sujets que la pantomime essaie de représenter. D'abord elle est à peu près incompatible avec les élans spontanés de l'âme. La pantomime, étant un art d'imitation, exige par conséquent une étude préliminaire, et un exercice de la réflexion, qui doivent naturellement altérer la pureté native du sentiment que l'acteur exprime. L'acteur ne représente pas ce qu'il sent, mais ce qu'on lui a donné à imiter. Tout est chez lui calculé, calqué sur le modèle plus ou moins parfait qu'il s'est créé à lui-même; par conséquent, tout est froid, dénué de verve, d'abandon et de naturel. En un mot, comme c'est l'idée du sentiment qu'il cherche à suggérer, et non le sentiment lui-même qui se produit spontanément dans ses gestes, il arrive le plus souvent que ni l'une ni l'autre n'ont leur expression vraie dans les mouvements contraints et froidement combinés qu'il exécute. En second lieu, si un acteur habile dans son art peut assez facilement figurer aux yeux les diverses modifications de la sensibilité, si la nature lui fournit toutes les indications dont il a besoin pour peindre les symptômes et les progrès de l'amour, les emportements de la colère, la stupeur de l'effroi, l'étonnement de l'admiration, les appréhensions de la pudeur, les abaissements de la servilité, les manéges de l'adulation, les contractions de la douleur, les manifestations expansives de la joie et du plaisir, si même beaucoup d'actions sont de nature à être fidèlement représentées par les mouvements mêmes qui les réalisent d'ordinaire extérieurement, il y aura toujours des solutions de continuité que la pantomime est impuissante à remplir, par l'impossibilité où elle est de rendre par des signes

sensibles et qui puissent être compris de tout le monde, la partie intellectuelle et métaphysique de tout drame, quel qu'il soit. C'est cette impuissance du langage d'action à entrer dans le domaine de l'idée proprement dite, qui a renfermé de tout temps la pantomime dans le cercle étroit de quelques actions simples et éminemment dramatiques, dans lesquelles la passion seule joue un rôle et dont toutes les situations sont en quelque sorte tracées par l'histoire même du cœur humain. Toute complication d'événements, toute combinaison d'intrigues qui s'écarterait de l'expérience commune, deviendrait, malgré le talent des acteurs, une énigme indéchiffrable.

3° Le *langage des figures*, telles que les emblèmes, les statues, les monuments, etc. Dans ce langage, tous les êtres, soit animés, soit inanimés, peuvent devenir symboles d'idées. Ces objets cessent alors d'être signes d'eux-mêmes, pour signifier d'autres objets dont les hommes sont convenus de les considérer comme représentatifs. Ainsi, certaines fleurs sont devenues symboles du souvenir ou de la pureté ; certaines couleurs, de l'espérance ou de la tristesse ; certains animaux, de la ruse, de la cruauté, de l'orgueil, de la prudence, de la fidélité. Ces symboles nous sont si familiers, et certaines choses sont si indissolublement associées dans notre esprit avec certaines idées, que la vue ou le souvenir de l'une réveille comme nécessairement la conception et le souvenir de l'autre. Ainsi nous ne pouvons voir une personne vêtue de noir, sans qu'une idée de deuil et de mort se présente aussitôt à notre pensée. Ainsi encore, le lis par sa blancheur si pure nous rappelle une idée d'innocence et de candeur. Dans ces exemples, la nature elle-même fournit déjà les analogies. Mais elles sont bien plus marquées dans les rapprochements que l'esprit établit entre le caractère de certains animaux, tels que le renard, le chien, le lion, et certaines qualités morales. Ici, le rapport s'offre comme de lui-même à la pensée; l'esprit n'a plus qu'à s'en emparer. L'ancien blason était une espèce de langage symbolique, qui est rempli de rapprochements ingénieux, mais dont le sens figuré n'était bien compris que par ceux qui en avaient fait une étude particulière. Les symboles ont été et sont encore d'un usage fréquent dans la politique. L'aigle et le lion figu-

rent dans les armes de la plupart des souverains de l'Europe la puissance royale. En France, les lis étaient l'emblème de la royauté. Souvent les partis dans les guerres civiles ont arboré des signes analogues : on sait tout le sang qu'ont fait répandre, en Angleterre, les rivalités de la rose rouge et de la rose blanche, et chez nous l'opposition des couleurs royales et des couleurs révolutionnaires.

La mythol gie grecque est remplie de ces emblèmes. C'est à cette source féconde, mais bien discréditée de nos jours, que a poésie ancienne et moderne a puisé si abondamment pendant tant de siècles. Boileau semblait prévoir le discrédit qui a frappé les symboles mythologiques, lorsqu'il les défendait avec tant de grâce dans les vers suivants contre ceux qui *n'osaient plus de la fable employer la figure:*

> Bientôt ils défendront de peindre la prudence,
> De donner à Thémis ni bandeau ni balance,
> De figurer aux yeux la guerre au front d'airain,
> Ou le temps qui s'enfuit un horloge à la main.
> Et partout des discours, comme une idolâtrie,
> Dans leur faux zèle iront chasser l'allégorie.

Boileau avait raison. La poésie vit de figures et de symboles, et bannir les allégories et les emblèmes du langage poétique, c'est le dépouiller de sa plus riche parure. Mais il faut convenir aussi que les fables mythologiques étaient depuis long-temps un fonds bien usé, qu'elles étaient pour la plupart bien peu en rapport avec les mœurs et les croyances chrétiennes, et qu'en passant d'ailleurs dans le langage vulgaire, elles avaient perdu presque toute leur grâce, presque tout leur prix. Comment comprendre que depuis près de deux mille ans, la poésie vécût encore aux frais de l'imagination des Grecs, et qu'elle n'eût pu encore se créer en dehors des symboles du Parnasse d'Homère, un système de fictions qui pût remplacer heureusement les ingénieuses, mais bien vieilles inventions de la mythologie? Au reste, la voie nouvelle dans laquelle la poésie commence à entrer n'a pas toujours conduit à des résultats dont on ait lieu de s'applaudir, soit sous le rapport moral, soit

sous le rapport de l'art. Plus d'un poète de nos jours a scandaleusement oublié que

> De la foi d'un chré ien les mystères terribles
> D'ornements égayés ne sont point susceptibles,

et a mérité par la manière dont il a osé travestir l'Évangile, par l'indigne confusion qu'il a faite des vérités de la religion et de ses propres systèmes, le reproche que Boileau adressait à quelques auteurs de son temps :

> . . . De vos fictions le mélange coupable
> Même à la vérité donne l'air de la fable.

Le Législateur du Parnasse français faisait donc preuve de sagesse et de prévoyance, lorsqu'il disait à ceux qui, déjà de son temps, tentaient d'ouvrir à la poésie des routes nouvelles :

> . . . Fabuleux chrétiens, n'allons point dans nos songes,
> Du Dieu de vérité faire un Dieu de mensonges.

Si la poésie vit de fictions et d'emblèmes, à plus forte raison la peinture, qui n'a pas les mêmes ressources que celle-ci, pour exprimer les sentiments, les idées et les actions, est-elle obligée de recourir sans cesse aux figures. Le peintre ne peut parler à l'esprit qu'en parlant aux yeux par des images, dont le rapport avec certaines qualités morales ou avec certaines séries d'idées soit déterminé d'avance, et puisse être compris à la seule vue des objets. Le peintre n'est donc pas entièrement libre dans ses choix. Il est dans la nécessité de se conformer à certaines données convenues, aux usages que le temps a consacrés, aux coutumes qui ont acquis, pour ainsi dire, force de chose jugée. Voilà pourquoi il lui est si difficile aujourd'hui de s'écarter, dans ses représentations symboliques, des règles tracées par l'art antique. Ainsi, qu'il essaie de figurer la force, la prudence, la pudeur, le remords, la vengeance, ou bien encore l'astronomie, l'agriculture, le commerce, la navigation, l'abondance, la fortune, par des emblèmes différents de ceux que tout le monde connait, il courra le risque de n'être point compris. Il sera donc encore long-temps impossible à la peinture et à la sculpture de secouer entièrement à cet

égard le joug des anciens mythes ; d'abord, parce qu'il est aussi difficile de changer un système de symboles fondé sur un usage ancien et universel, que de changer une langue ; et ensuite, parce que la riche imagination des anciens avait presque épuisé la matière, et qu'on ne voit pas bien ce qu'on pourrait substituer avec avantage à leurs ingénieux emblèmes. Toutefois c'est là la tâche du génie ; c'est à lui de rajeunir, de renouveler les formes de la pensée artistique, en les retrempant dans les mœurs et dans les croyances actuelles.

L'emploi du langage symbolique remonte aux temps les plus anciens. L'histoire nous en offre plusieurs exemples remarquables. Le message par lequel les Scythes, poursuivis par Darius au milieu de leurs déserts, envoyèrent à ce prince un oiseau, une souris, une grenouille et cinq flèches en présent, est un modèle de ce langage. Toutefois, ces symboles n'étaient pas tellement significatifs que Darius n'eût pu aisément s'y tromper, si Gobryas n'eût rectifié le sens que l'orgueil de ce prince avait déjà donné à cette énigme. Chez les Romains, l'action de Tarquin-le-Superbe ne répondant au messager envoyé par son fils qu'en s'amusant à abattre devant lui, avec une baguette qu'il tenait à la main, les têtes des pavots les plus élevés, appartient encore au langage des emblèmes. Le même conseil avait été donné autrefois d'une manière toute semblable par Trasybule de Milet à Périandre, tyran de Corinthe, et avait été également bien compris. Ici le rapport entre l'action et la pensée qui y avait présidé était trop frappant pour échapper à la perspicacité de celui qui interrogeait.

Toutes les fois que l'homme a quelque intérêt à entourer sa pensée des voiles du mystère, toutes les fois que le sentiment n'ose se produire dans sa franchise toute nue, soit que la crainte ou la pudeur en retienne la claire manifestation, le langage emblématique vient donner une voix au silence, et substituer ses signes un peu obscurs aux révélations trop compréhensibles de la parole. L'âme se plaît, pour ainsi dire, à se cacher sous ces figures, parce qu'elles ont l'avantage de laisser deviner le secret, sans le trahir. L'ombre dont on l'entoure est assez épaisse pour le dérober à des yeux étrangers, et assez transparente pour le laisser entrevoir à celui dont on

veut qu'il soit connu. Les romanciers, dont les ouvrages n'ont guère d'autre objet que la peinture des passions qui naissent des rapports des deux sexes entre eux, nous offrent une foule d'exemples de ces mystérieux symboles par lesquels deux âmes qui désirent se faire comprendre et qui cependant craignent de s'expliquer, font servir la nature d'interprète à leurs pensées. C'est que la nature, en effet, a une foule d'harmonies avec le cœur de l'homme, avec ses tristesses, avec ses joies, avec ses espérances, avec tous ses sentiments ; c'est qu'il y a d'admirables rapports entre la création tout entière et l'homme placé au milieu d'elle, pour en jouir et la faire servir à ses besoins. Bernardin de saint-Pierre et Châteaubriand ont exprimé sur ce sujet de gracieuses idées, l'un dans ses *Études de la Nature*, l'autre dans son *Génie du Christianisme*. Ce n'est pas seulement parmi les peuples civilisés que s'établissent ces sortes de communications intellectuelles. Les Chinois, dont le goût pour la culture des jardins est universel, connaissent le langage des fleurs, et en font un emploi ingénieux. Il semble même que plus l'homme est près de la nature par la simplicité de sa vie et de ses habitudes, plus il est porté à recourir au langage symbolique. Il est rare que les peuplades sauvages du Nouveau Monde, soit dans leurs relations entre elles, soit dans les délibérations solennelles de leurs assemblées, n'expriment pas par quelques emblèmes une partie de ce qu'elles ont à dire. Le sauvage grave et silencieux est sobre de paroles. Il fait consister sa dignité à s'exprimer en peu de mots, et sa sagesse à traduire sa pensée en figures. Ce sont là les sentences des viellards et des Sachems, sentences qui, en parlant vivement aux yeux, sont en effet de nature à se graver fortement dans la mémoire ; les jeunes gens n'ont pas d'autre écriture pour conserver les préceptes de la sagesse des aïeux.

4° *Le langage écrit*. Comme le langage symbolique, il est purement conventionnel, et suppose nécessairement l'usage de la parole. Nous n'en exceptons pas l'écriture hiéroglyphique des Egyptiens, l'écriture d'action des Mexicains, les quipos des Péruviens, l'écriture idéographique des Chinois. Quoique leur forme synthétique et par conséquent plus mystérieuse n'exige pas une analyse aussi exacte et aussi minutieuse

de la pensée, il est cependant évident que leur invention eût été impossible sans communication verbale. « L'art d'écrire, dit M. Buchez, est une conséquence de l'art de parler. Il appartient à la classe des inventions humaines; en effet, dans le plus haut degré de puissance, il n'est jamais qu'une imitation du langage parlé; et cependant cet art est quelque chose de si élevé, de si difficile, que c'est seulement par suite d'une longue série de perfectionnements, et par les efforts d'hommes d'un génie supérieur, qu'il est arrivé au point où nous le possédons aujourd'hui. »

De toutes les écritures connues, l'écriture d'action est sans contredit la plus imparfaite, parce qu'elle est la plus énigmatique. Elle consistait, chez les peuples qui se sont servis de ces moyens mnémoniques, en des tableaux plus ou moins grossièrement peints, destinés à représenter soit les actes de la vie humaine qui figurent les usages et les mœurs de la société, soit les faits historiques dont on voulait conserver la mémoire. Ainsi, dans un tableau peint par un habitant des îles Carolines, on voit représenté au côté droit un homme grossièrement dessiné, et dont les figures que nos petits enfants tracent sur les murs donnent assez bien l'image. Cet homme a les bras étendus, les mains ouvertes, les jambes écartées; près de lui, sont représentés un certain nombre de coquillages et divers objets. Au côté gauche du tableau est un autre homme pareil au premier; près de lui est une hache. Or, dit M. Buchez, ce tableau n'est autre chose qu'une lettre par laquelle un homme offre à un autre divers objets, des kauris, des fruits, etc., pour le prix d'une hache qu'il lui demande. Mais pour que le sens de ces figures symboliques fût compris, il faut supposer nécessairement une coutume sociale, une convention publique dont la connaissance indiquât la signification de ces symboles et leur rapport avec l'idée qu'ils exprimaient; car le tableau qu'on vient de décrire peut suggérer toute autre idée que celle d'une échange. Il est donc à présumer que chez les peuples dont nous parlons, il y avait un système convenu de signes et d'emblèmes propres à faciliter les communications lointaines ou au moins à conserver la tradition des usages qui présidaient aux relations commerciales et autres. On conçoit

même que de cette manière on aurait pu représenter les principaux actes de la vie sociale, et même figurer jusqu'à un certain point les caractères principaux d'une législation aussi simple que devait l'être celle d'un peuple à demi barbare. Toutefois on comprend combien cette méthode devait être imparfaite, combien elle était loin de répondre à toutes les modifications de la pensée, et combien d'ailleurs elle était susceptible d'interprétations arbitraires. Comme elle ne pouvait assurer aux idées aucune fixité réelle, elle était un moyen de transmission tout-à-fait insuffisant.

« L'écriture d'action la plus parfaite que nous connaissions, dit M. Buchez, est celle qui était en usage chez les Mexicains. Celle-ci était manifestement réduite en système. Le caprice n'y trouvait point place; pour en faire usage, comme pour y lire, il fallait l'avoir apprise. Aussi, elle se distingue de la précédente, en ce qu'elle est sociale, propre à conserver, au moins, les généralités des traditions, etc. Comment avait-elle acquis ce caractère? On s'était efforcé d'y introduire quelques-unes des propriétés du langage, en y faisant usage d'un certain nombre de figures symboliques auxquelles on avait donné une valeur de convention, et en inventant un moyen de lier entre eux les tableaux. Cependant, on ne pouvait les comprendre qu'à l'aide d'explications orales; aussi maintenant que la tradition de celles-ci est perdue, ces tableaux sont en grande partie inintelligibles. Ceux de nos lecteurs qui voudront avoir une idée du système de cette écriture, trouveront dans l'ouvrage de M. de Humboldt un tableau représentant l'histoire des Mexicains. Ils remarqueront que l'idée de la continuité active qui constituait la nation et la tradition mexicaine, est indiquée par une ligne continue sur laquelle sont tracés les tableaux divers qui représentent les faits dont il s'agissait de conserver la mémoire. Ils y verront encore que le nombre des années est marqué par une roue symbolique qui représentait le siècle des Mexicains. La figure d'une langue signifie la parole; celle d'un certain oiseau signifie le prophète; enfin, les dignités, les terres ont chacune un symbole. Malgré tous ces artifices par lesquels on avait cherché à pénétrer cette écriture d'action de quelques-unes des puissances du langage ar-

ticulé, elle n'atteint guère une clarté plus grande que la symbolique qui nous est offerte dans ces grands tableaux sculptés sur la pierre ou peints sur les vitraux de nos églises catholiques par les artistes du moyen-âge. »

Nous pourrions ajouter que les vitraux de nos églises auraient toujours sur celles des peintures mexicaines qui représentent des faits purement historiques, un notable avantage, celui d'être fondés sur des croyances religieuses toujours bien plus universelles de leur nature, bien plus à la portée de toutes les intelligences, que les simples documents de l'histoire d'un peuple. Il est facile d'en faire l'épreuve. Conduisez un paysan absolument illettré dans les galeries de Versailles; il ne comprendra rien à cette suite de tableaux où cependant une partie de l'histoire de France est représentée dans ses circonstances, dans ses époques les plus mémorables. Si vous le conduisez ensuite devant quelqu'une de ces peintures ou de ces sculptures antiques où est retracée sans art, mais avec la naïveté des siècles de foi, l'histoire de la Mère du Sauveur, ou celle de la vie et de la mort de l'Homme Dieu, il ne s'y trompera pas. Il reconnaîtra non-seulement les personnages, mais encore les situations, et sa croyance lui donnera ainsi la clef d'une explication qui lui manquait absolument en présence des ouvrages de nos plus célèbres artistes : car, la religion sera toujours plus populaire que l'histoire, toutes les fois, du moins, qu'elle ne sera pas l'histoire même de la religion.

Ces observations seront complètement confirmées par leur application à quelques exemples cités par M. Buchez. « Prenons, dit-il, une table d'écriture mexicaine. Nous voyons d'abord un homme couché dans une barque et levant les mains en haut; un second tableau nous représente des hommes attroupés autour d'un arbre sur lequel est perché un oiseau; un troisième nous représente quelques hommes sur une même ligne. Or, ces tableaux expriment-ils trois actions isolées; ou ces trois actions sont-elles liées l'une à l'autre par un rapport de continuité? Comment d'ailleurs chacune de ces trois actions doit-elle être interprétée, et que signifie-t-elle en elle-même? Ce sont là autant d'énigmes dont on ne pouvait trouver le mot qu'au moyen d'un système général de rapport à l'aide

duquel les idées formassent un ensemble logique. Mais on comprend combien ce système même devait laisser d'obscurités dans son application aux simples particularités historiques. Car, des emblèmes n'expriment que des idées générales. L'écriture alphabétique peut seule exprimer clairement les individualités. Il ne pouvait donc rendre les peintures mexicaines facilement compréhensibles au peuple dont elles constituaient les monuments, que dans son application aux généralités de l'histoire, aux mœurs, aux usages, aux opinions nationales, à la transmission des croyances traditionnelles relatives à la société. Là, tout devait parler aux yeux du peuple, parce que tout se rapportait aux choses connues de tous. En effet, si cette foule d'hommes réunis autour d'une colombe perchée sur un arbre et donnant à chacun une langue, figure, comme le pense M. Buchez, une tradition américaine concernant l'origine de la parole et de la civilisation, ou, comme le croit le D. Wiseman d'après Humboldt, la dispersion de l'espèce humaine; si même les peintures font évidemment allusion à l'état primitif de l'homme, au déluge et à d'autres souvenirs communs à presque tous les peuples, ce sont là plutôt des symboles sociaux, consacrés peut-être par les croyances religieuses, que des tableaux historiques; et c'est là précisément ce qui devait, selon nous, en rendre l'intelligence plus populaire. Ce qui est du moins remarquable, c'est le caractère mythologique que présentent la plupart des monuments mexicains, tels qu'ils sont représentés dans la grande collection publiée par lord Kinborough.

Toutefois, les peintures mexicaines n'eurent pas seulement pour but de transmettre à la postérité ce que ces peuples savaient ou croyaient savoir sur l'origine et l'organisation de la société en général. Plusieurs étaient de véritables annales contenant l'histoire du pays même. « On a conservé, dit Robertson, quelques-unes de ces écritures en tableaux... Les plus remarquables de ces planches sont celles qu'a publiées Purchas au nombre de soixante-six. Elles sont partagées en trois suites. La première contient l'histoire du Mexique sous dix de ses monarques. La seconde est le rôle des impositions, représentant ce que chaque ville conquise paie au trésor royal. La

troisième est un code de leurs institutions civiles, politiques et militaires. L'archevêque de Tolède a publié d'autres peintures mexicaines en trente-deux planches. On trouve jointe à chacun de ces tableaux une explication complète de ce qui y est représenté donnée aux Espagnols par des Indiens qui connaissent très-bien leurs arts. Toutes sont faites d'après le même principe : elles représentent des choses et non des mots ; elles offrent des images aux yeux et non des idées à l'esprit. Elles peuvent donc être considérées comme les premiers et les plus grossiers essais de l'art d'écrire. On a dû sentir bientôt l'imperfection de cette méthode de conserver la mémoire des faits. Ce devait être une opération bien longue et bien fastidieuse que celle de peindre ainsi chaque événement : et comme les affaires se compliquent et que les événements se multiplient dans toutes les sociétés, les annales devaient former en peu de temps un volume énorme. D'ailleurs, on ne peut peindre que les objets qui tombent sous les sens. Nos conceptions n'ont aucune forme sensible, et puisque l'écriture en tableaux ne pouvait les peindre, elle ne pouvait être qu'un art très-imparfait. La nécessité de le perfectionner a dû aiguiser l'invention, et l'esprit humain dans le nouveau monde tenant la même route qu'il a suivie dans l'ancien, l'art a dû faire successivement les mêmes pas, c'est-à-dire, aller de la peinture de l'objet à l'hiéroglyphe, au symbole allégorique, ensuite à des caractères arbitraires, pour arriver avec le temps à un alphabet capable d'exprimer toutes les combinaisons de sons employés dans le discours.... Mais la courte-durée de l'empire des Mexicains ne leur a pas permis d'avancer plus loin dans cette route qui conduit les hommes de la peinture si laborieuse et si compliquée des objets réels à la simplicité et à la facilité de l'écriture alphabétique.

Il serait difficile de dire dans quelle catégorie on doit classer les *quipos* des Péruviens. Toutefois, le peu que nous en savons nous autorise à les ranger dans la série des progrès de l'invention de l'écriture, à un degré plus bas que l'*écriture d'action*, qui annonce évidemment une civilisation plus avancée. Les quipos, que quelques écrivains, amateurs du merveilleux, nous donnent comme des annales régulières de

l'empire, étaient des cordons de diverses couleurs, de diverses longueurs, distingués entre eux par des nœuds. Selon la description obscure qu'en fait Acosta, suivi à la lettre par Garcilasso-de-la-Véga, qui n'a fait que la copier, les Quipos paraissent n'avoir été qu'un moyen de calculer plus vite et plus sûrement. Les couleurs différentes exprimaient les différents objets, et chaque nœud un nombre particulier. Les Quipos, dit Robertson, étaient une espèce de registre où l'on tenait compte du nombre d'habitants de chaque province et de ses différentes productions, qu'on rassemblait dans des magasins pour le service de la nation. Mais comme ces nœuds, de quelque manière qu'ils fussent variés et combinés, ne pouvaient peindre ni les opérations ni les qualités de l'esprit, comme ils ne pouvaient non plus, ce semble, donner par eux-mêmes, l'idée des divers objets sensibles, ils étaient de peu d'utilité pour conserver la mémoire tant des anciens événements que des institutions politiques. Au reste, il n'y a aucun espoir de trouver jamais la loi des rapports de signification entre les couleurs, les longueurs et les nœuds de ces cordons, puisque les quipos, ainsi que tous les autres monuments de l'industrie péruvienne, ont été complètement détruits dans la dévastation générale causée par la conquête et les guerres civiles qui l'ont suivie.

L'écriture *idéographique*, dans l'ordre des progrès de l'esprit humain, doit suivre et non précéder l'écriture d'action. Elle consiste à exprimer chaque idée ou plutôt chaque mot par un signe spécial. Telle était l'écriture hiéroglyphique des Égyptiens, qui paraissent en avoir conservé l'intelligence jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Les hiéroglyphes avaient sur les peintures grossières des Mexicains cet avantage, qu'ils pouvaient, au moyen d'une combinaison inconnue à ces derniers, s'appliquer facilement non-seulement aux choses sacrées, aux mœurs et aux croyances publiques, mais encore aux événements et aux faits de l'histoire, comme le prouvent les savantes recherches de Champollion et de Rosellini.

Les Égyptions se servaient de trois sortes d'écritures : l'*épistolographique*, ou écriture courante, l'*hiératique*, ou ca-

ractères employés par les prêtres, et l'*hiéroglyphique*, ou caractères monumentaux. L'une constituait les caractères *démotiques* ou *enchorials*, dans lesquels les symboles usités pour exprimer les noms présentent l'apparence de lettres; la seconde, une espèce d'écriture hiéroglyphique abrégée, dans laquelle une esquise grossière représente les figures, et qu'on trouve sur les manuscrits qui accompagnent les momies; la troisième, qui est la plus importante, est composée, selon S. Clément d'Alexandrie, premièrement, de lettres alphabétiques; secondement, de signes symboliques, qui sont eux-mêmes de trois sortes, savoir : ou la représentation des objets, ou celle des idées métaphoriques tirées de ces objets; ou enfin seulement des signes énigmatiques et arbitraires. Maintenant, dit le docteur Wiseman, l'observation a entièrement confirmé toutes ces particularités; car même sur la pierre de Rosette, il a été remarqué que, lorsqu'un objet était indiqué en grec, les hiéroglyphes en présentaient une peinture, et figuraient soit une statue, soit un temple, soit un homme. En d'autres occasions, les objets sont représentés par des emblèmes qu'on doit considérer comme entièrement arbitraires; ainsi Osiris par un trône et un œil, et un fils par un oiseau ressemblant beaucoup à une oie.

Quoique la découverte d'Yung et de Champollion soit encore incomplète, on peut espérer que la science est en voie de reconquérir l'intelligence des hiéroglyphes égyptiens. Déjà il est certain qu'on possède la clef de tous les noms propres, ce qui permet de rétablir les séries des rois égyptiens, et par conséquent de jeter un grand jour sur cette partie de l'histoire de l'antiquité, si obscure et si controversée; on a pu même déchiffrer, non pas avec une égale certitude, mais avec une très-grande probabilité, d'autres textes hiéroglyphiques. Du reste, tout tend à prouver que ce système d'écriture avait été conçu de manière à pouvoir tout exprimer, même les idées les plus individuelles, et que pour ceux qui possèderaient parfaitement la méthode pour interpréter ces caractères mystérieux, l'histoire de l'Égypte ancienne pourrait se lire aussi clairement et aussi aisément dans les innombrables monuments

qui lui servaient d'archives, que peut se lire celle de tous les autres peuples dans les annales où elle a été consignée. Il est fort douteux qu'il en fût ainsi pour les tableaux mexicains.

Un seul exemple fera comprendre le degré de clarté de l'écriture hiéroglyphique, quand on en possède la clef. C'est le le monument de Sésac, monument destiné sans doute à perpétuer le souvenir de la victoire remportée par Shishak, roi d'Égypte, sur Roboam, roi de Juda. Wiseman en a donné une esquisse dans le second volume de ses *Discours sur les rapports entre les Sciences et la Religion révélée*. Nous ferons remarquer que ce roi d'Égypte est entièrement omis par Hérodote et Diodore; quoique Manéthon en parle sous le nom de Sésonchis, comme du fondateur de la vingt-deuxième dynastie. Ce monument représente plusieurs monarques captifs dont chacun porte un bouclier dentelé, comme si l'on eût voulu figurer les fortifications d'une ville. La plupart de ces boucliers sont tellement effacés qu'on ne peut plus y rien lire, excepté sur celui où se trouve la figure du roi Roboam, que son profil, sa barbe et son caractère entièrement juif, rend parfaitement reconnaissable, comme on en peut juger par sa comparaison avec une tête d'Égyptien tout-à-fait dans le caractère du type de cette nation. Voici l'inscription que portait ce bouclier, telle qu'elle a été interprétée par Champollion. Les deux plumes représentent les lettres *JE*; l'oiseau, *OU*; la main ouverte, *D* ou *T*; ce qui nous fait *Jeoud*, mot hébreu pour Juda. Les cinq caractères suivants représentent les lettres *h a m l k*, et, en ajoutant les voyelles que l'on omet habituellement dans les hiéroglyphes, nous obtenons le mot hébreu avec l'article, *Hamelek, le roi*. Le dernier caractère est toujours mis pour le mot *kah*, pays. « Il nous est ainsi clairement démontré, dit Wiseman, que » c'est le roi de Juda qui fut traité comme nous le dit l'Écri- » ture, et réduit en servitude par Shishak ou Shishouk, roi » d'Égypte; certes, nous pouvons dire qu'aucun monument » découvert jusqu'à ce jour n'a donné une nouvelle preuve » aussi convaincante de l'authenticité de l'histoire sainte. »

L'écriture *idéographique* des Chinois ne ressemble en aucune manière au langage hiéroglyphique ou figuré des Égyptiens. « Elle ne peut se comparer, dit Malte-Brun, qu'à ces

systèmes de *pasigraphie* dont on a tant ri en Europe. Rangez les idées fondamentales ou généralement nécessaires, dans un ordre quelconque; classez sous ces idées mères toutes les autres idées que vous fournira la langue vulgaire ou qui se présentent à votre jugement; donnez à cette idée-mère un seul *signe représentatif*, mais que ce signe soit arbitraire ou informe, grossier, bizarre; que ces signes, comme autant de véritables *clefs* de votre langue, soient la base constante des signes également abstraits et arbitraires qui dénoteront les idées subordonnées : voilà la langue savante de la Chine toute formée. Ses *clefs*, au nombre de deux cent quatorze, et ses autres signes dérivés, au nombre de plus de quatre-vingt mille, n'expriment pas des mots, mais des idées; ils ne s'adressent qu'à la vue et à la mémoire : l'imagination n'est point réveillée par ces signes arbitraires, et la voix n'en saurait exprimer la centième partie. La beauté d'un poème chinois consiste à ne pouvoir être rendu par la déclamation; et les grands savants de ce pays disputent en traçant en l'air avec leurs éventails des caractères qui ne répondent à aucun mot de la langue parlée. »

Un pareil système d'écriture devait avoir pour effet de perpétuer l'éternelle enfance d'esprit qui dégrade les Chinois, d'abord parce qu'il ravissait à l'homme, ainsi que le remarque Malte-Brun, la faculté de former de nouvelles pensées, en lui ravissant la liberté de les exprimer par des signes extérieurs correspondant à des mots de sa langue; en second lieu, parce que les classes supérieures de la nation n'apprenant à exprimer leurs pensées que dans un langage intelligible seulement pour le plus petit nombre, les idées du peuple ne pouvaient recevoir aucun accroissement des lumières que la classe privilégiée aurait pu répandre par la parole. Mais non-seulement l'écriture des Chinois tend a immobiliser l'esprit humain; elle doit encore à la longue obscurcir et éteindre les connaissances acquises parmi ceux qui en gardent le dépôt. Car un langage qui ne réveille aucun sentiment, qui ne peint rien à l'imagination, qui s'appuie uniquement sur la mémoire, c'est-à-dire sur ce qu'il y a de plus fragile et de plus instable dans l'esprit humain, est tout aussi impropre, par ses combinaisons compli-

quées, à conserver les idées, qu'il l'est, par les entraves qu'il met à la pensée, et par le cercle où il l'emprisonne, à développer les facultés intellectuelles, et à favoriser l'activité du génie.

La seule écriture qui réponde véritablement à tous les besoins de la pensée, qui puisse, par la variété inépuisable de ses combinaisons, se prêter à toutes ses formes, et en exprimer clairement toutes les modifications, c'est l'écriture *syllabique* ou plutôt l'écriture *alphabétique*, telle que nous la possédons; c'est celle, en un mot, qui, conduisant l'esprit des signes aux sons verbaux, et de ceux-ci aux idées, est destinée à peindre la parole, comme la parole elle-même articule la pensée.

L'*écriture alphabétique* est de tous les moyens traditionnels le plus parfait et le plus sûr. La civilisation d'un peuple a atteint sous ce rapport son plus haut degré de puissance, quand elle possède cet instrument de transmission. Au delà nul progrès n'est possible. Car l'imprimerie n'est qu'une écriture exécutée par des procédés mécaniques plus prompts que les procédés manuels. Une fois que l'homme a compris que la parole est l'expression la plus fidèle et la plus nette de la pensée, et que pour exprimer la pensée, il faut décomposer la parole; une fois qu'il a compris que la vue n'est qu'un sens secondaire qui par lui-même n'apporte à l'esprit que des images et est par conséquent impropre à rendre compte des combinaisons de la raison, tandis que l'ouïe est le véritable sens social, le seul qui soit destiné par sa nature à servir de lien entre les intelligences, il a trouvé la solution du problème qu'il cherchait depuis si long-temps, et désormais le passé est à lui.

Comment l'homme, pourvu de la parole, a-t-il été si long-temps sans se dire à lui-même que, puisque la voix humaine est le moyen de communication le plus universel et le plus facile entre les esprits, puisqu'il n'est rien qu'on ne puisse par elle exprimer ou comprendre, tout le secret du langage écrit consistait à décomposer la voix, et à représenter par un signe chacune de ses modifications primitives, puisque les combinaisons de ces signes, étant mises dans un rapport exact avec les combinaisons des sons, devaient rendre la parole aussi sensible

aux yeux, que la parole elle-même rend l'idée perceptible à l'ouïe? C'est que pour en venir là, il faut une réflexion plus exercée qu'elle ne peut l'être chez les peuples enfants; c'est que la parole elle-même conduit la pensée des sons aux objets; c'est que ce qui préoccupe le moins celui qui parle, ce sont les sons qu'il articule pour rendre ses idées ou désigner les choses. Le phénomène de la parole s'identifie tellement avec la pensée dont elle est le signe, que l'attention de celui qui écoute ne fait en quelque sorte que traverser le son et l'idée pour arriver à l'objet qu'on veut lui faire concevoir. Il était donc naturel que les premiers hommes s'arrêtassent peu aux mots, et qu'ils s'attachassent exclusivement aux objets de la connaissance. Les faits, et surtout les faits sensibles, voilà ce qui les frappait; voilà ce qu'ils croyaient qu'il fallait peindre, ne comprenant pas encore que les objets ne nous sont connus que par les idées qui y correspondent, et que représenter les idées, c'est représenter les objets.

M. de Bonald consacre un des plus intéressants chapitres de son ouvrage sur l'*Origine des Connaissances humaines* à l'exposition des difficultés, selon lui insurmontables, qui ont dû entourer l'invention de l'art de fixer la parole par l'écriture: « L'art d'écrire, dit-il, offre à la méditation quelque chose peut-être de plus incompréhensible que l'art de parler. La parole n'exprime que la pensée et la confond avec elle. L'homme ne prend point hors de lui les moyens de se faire entendre; c'est avec ses seuls organes et sans rien d'accessoire ni d'étranger, qu'il rend sensible son opération intellectuelle; et sa parole est elle-même son expression et son image. Mais l'écriture exprime à la fois la pensée et la parole. Elle les grave, l'une et l'autre, sur des matières insensibles; et c'est au moyen de ces interprètes muets et sourds, que l'homme rend visible et palpable (car les aveugles lisent par les doigts) ce qu'il y a en nous, et même dans l'univers, de plus invisible et de plus impalpable, la pensée; qu'il rend fixe, permanent, transportable ce qu'il y a de plus mobile et de plus fugitif, la parole; et qu'il renouvelle en quelque sorte le prodige de la création, qui est une vaste pensée rendue visible, et comme l'écriture d'une grande parole.

» Aussi le premier des philosophes comme des orateurs romains, réfléchissant à cet art merveilleux, s'écria dans un transport d'admiration : « Il n'appartenait pas sans doute à » notre nature terrestre et mortelle, celui qui le premier ren- » ferma sous un petit nombre de caractères les combinaisons » infinies de sons articulés que peut former la voix humaine. » *Ex hacne tibi terrenâ mortalique naturâ concretus is videtur, qui sonos vocis, qui infiniti videbantur, paucis litterarum notis terminavit.* »

Cette pensée de Cicéron le conduit à examiner si l'homme a pu inventer l'art d'écrire, et cet examen l'amène à conclure qu'il est physiquement et moralement impossible que l'écriture, non plus que la parole, soit d'invention humaine. Nous ne le suivrons pas dans cette discussion; mais nos lecteurs nous sauront gré sans doute d'en reproduire ici quelques passages.

« Le problème de notre écriture, dit-il, consiste à réduire le nombre infini de sons articulés que peut former la voix humaine seule, ou modifiée par la langue et les lèvres, à un nombre déterminé de sons simples ou composés qu'on appelle *voyelles* ou *consonnes*. Ce nombre varie dans les alphabets des diverses langues de vingt à trente, qui peuvent être réduits à un nombre moyen entre ces deux, comme dans notre alphabet, en réunissant sous un même caractère quelques sons composés particuliers à certaines langues.

» Mais il faut bien remarquer que la valeur et l'espèce de ces sons élémentaires disparaissent en tout ou en partie dans la prononciation, et ne sont marqués et possibles à distinguer que dans l'écriture, et par les signes ou lettres qui les caractérisent. C'est ici une des plus fortes objections qu'on puisse opposer à l'opinion de l'invention de l'écriture; et s'il est vrai que la décomposition des sons, qui est tout le secret de notre écriture, n'ait pu se faire qu'à la vue d'une langue écrite, et non en entendant seulement une langue parler, il est évident que l'écriture a été fort nécessaire pour établir l'usage de l'écriture, comme J.-J. Rousseau dit de la parole : « Qu'elle lui » paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la pa-

» role, » et qu'il est impossible par conséquent que l'écriture ait été inventée.

» En effet, les voyelles, simple émission de la voix, ne signifient quelque chose qu'autant qu'on les joint aux consonnes qui *sonnent* avec elles; *cum sonant*, d'où leur est venu le nom de *consonnes*. Mais les consonnes seules et considérées une à une ne peuvent être prononcées sans des voyelles qui *sonnent* aussi avec elles; et c'est pour rendre ce son moins sensible que, dans notre alphabet, nous prononçons presque toutes nos consonnes avec notre *e* muet, la plus sourde de nos voyelles. Ainsi *b*, *c*, *d*, *g*, *k*, *p*, *t*, *v*, prennent chacune une voyelle, et sonnent comme *be*, *ce*, *de*, *ge*, *ka*, *pe*, *te*, *ve*. *X*, *q*, en prennent deux, et sonnent comme *ixe*, *quu*. *Z* prend une voyelle et une autre consonne, et sonne comme *zed*. *F*, *h*, *l*, *m*, *n*, *r*, *s*, sont mieux accompagnées encore, et sonnent comme *effe*, *ache*, *elle*; *emme*, *enne*, *erre*, *esse*; et quoique je ne prenne mes exemples que dans l'alphabet français, on en trouverait de semblables dans toutes les langues, puisque en hébreu les lettres sonnent *aleph*, *beth*, *ghimel*, *daleth*, etc; en grec, *alpha*, *beta*, *gamma*, *delta*, etc.; et même en allemand, *tsé*, *gué*, *faou*, etc. Les consonnes sont donc indécomposables à la prononciation, puisqu'elles sont inséparables de toute voyelle, et même quelques-unes de toute autre consonne, et qu'il est à la fois impossible de les prononcer seules comme on les écrit, ou de les écrire composées comme on les prononce. Aussi, dans l'orthographe des mots hébreux, on supprime les voyelles qu'on remplace quelquefois par des points, parce que les consonnes toutes seules forcent les voyelles de reparaître à leur suite dans la lecture et à la prononciation; et la dispute entre les hébraïsants roule sur l'espèce et le nombre des voyelles qui se joignent à telle ou telle consonne. On sait, du reste, que les voyelles sont assez indifférentes dans les étymologies : elles varient dans les mêmes mots et sous l'empire de la même langue, d'une contrée à l'autre; et les divers dialectes d'une même langne diffèrent entre eux par les voyelles, comme les diverses langues diffèrent entr'elles par les consonnes.

» A présent, comment imaginer le procédé que l'inventeur

prétendu de l'art d'écrire aurait suivi pour décomposer les sons d'une langue qu'il ne pouvait qu'entendre, ces sons confondus dans la prononciation, et qui prennent dans le mot un son composé qui souvent ne fait sentir aucun des sons simples et élémentaires dont il est formé ? Comment, par exemple, en articulant les mots, *vous*, *eux* (et je ne choisis pas les plus composés), aurait-il pu découvrir qu'ils étaient formés des quatre sons, *v*, *o*, *u*, *s*, ou des trois *e*, *u*, *x*, s'il n'avait pas connu auparavant, c'est-à-dire nommé et distingué l'un de l'autre, chacun de ces sons élémentaires ; et comment les aurait-il nommés et distingués, s'il ne les avait pas lus et vus distingués par le caractère ou la lettre qui donne à chacun sa valeur et s on nom ? C'eût été à peu près comme si l'on voulait faire épeler un enfant sans syllabaire, ou lui apprendre à écrire avant de lui avoir appris à lire. Qu'un Français qui ne sait que sa langue essaie d'écrire des mots anglais, allemands, slavons, prononcés devant lui et avec leur accent particulier, il ne parviendra jamais à les écrire correctement, parce que l'ouïe ne lui rapportera jamais l'exacte décomposition des sons dont la connaissance est nécessaire pour les écrire. Je vais plus loin, et je suppose un homme qui parle couramment sa langue, et qui sans savoir l'écrire, ni la lire, saurait cependant former, une à une, toutes les lettres de son alphabet ; il lui sera impossible, quoiqu'il sache former toutes les lettres, de les assembler pour en composer des mots même dans sa propre langue ; et c'est ce qui rend si inexacte, et quelquefois si ridicule, l'orthographe des personnes qui n'ayant ni la connaissance des règles de la grammaire, ni l'habitude de lire, quoiqu'elles parlent correctement, veulent écrire les mots comme ils se prononcent. Je le répète, un mot prononcé est un son complet, un son indivisible, dont les éléments disparaissent dans la prononciation, et ne se distinguent les uns des autres que par les signes ou les lettres qui les caractérisent. Ainsi, décomposer les sons n'est autre chose que les nommer ; et comment les nommer, si l'on ne connaît pas le nom particulier de chacun ? On peut comparer à l'art d'écrire, l'art d'imprimer, qui n'est qu'une manière d'écrire plus expéditive. Or, il eût été impossible que l'art de l'imprimerie eût commencé chez un peuple qui n'aurait pas connu

l'écriture ; et il est facile de juger par analogie que l'écriture n'a pu être inventée par des hommes qui n'avaient encore que des langues parlées. »

Sans doute plus d'une objection pourrait être faite contre ce système. On pourrait répondre que, l'idée une fois conçue de fixer par des signes les modifications de la voix, il ne serait pas aussi impossible que paraît le croire M. de Bonald, de faire l'analyse de la parole humaine ; que la séparation des voyelles et des consonnes se trouve faite naturellement dans les exclamations ou interjections qui sont à peu près les mêmes chez tous les peuples, et qui sont de simples émissions de voix sans articulation ; que les voyelles une fois reconnues et distinguées, l'attention a pu se porter sur la manière dont ces sons primitifs se combinent dans le discours avec d'autres sons qui, pour être prononcés, exigent un mouvement soit des lèvres, comme les *labiales* ; soit du palais, comme les *liquides* ou *coulantes* ; soit des dents, comme les *sifflantes* et les *dentales* ; soit du gosier, comme les *gutturales* ; soit enfin du nez, comme les *nasales* ; que chacune de ces espèces de sons articulés a elle-même ses modifications qui ont pu être distinguées par l'observation, puisqu'elles le sont par la prononciation, puisque nul ne confond, en parlant, le son du *b* avec celui du *p*, le son du *g* avec celui du *q*, le son de l'*r* avec celui de *l*, le son de l'*m* avec celui de l'*n*, le son du *t* avec celui du *d*, le son de l'*s* avec celui du *z* ; enfin que si ces nuances sont *senties* chez les peuples même les plus sauvages, comme elles le sont en effet, elles ne peuvent l'être que parce qu'elles sont saisies par l'oreille ; et que si elles peuvent être saisies et distinguées par l'oreille, la possibilité de décomposer la parole est démontrée.

Mais la plus grande difficulté n'a pas dû consister, selon nous, à décomposer les articulations de la voix, mais à concevoir l'idée de cette décomposition, pour fixer la parole par l'écriture, et pour transmettre ainsi la pensée aux siècles à venir. Or c'est un fait incontestable que cette idée n'est venue ni aux populations du Nouveau-Monde, qui n'ont pas été plus loin que l'écriture d'action et les quipos, ni aux Chinois, qui, écrivant par mots au lieu d'écrire par lettres, ont su analyser la pensée, mais ne paraissent pas avoir soupçonné l'art de dé-

composer les sons, ni aux innombrables peuplades dispersées dans la Polynésie, ni à celles des nations de l'Afrique et de l'Asie que l'éloignement ou d'autres circonstances ont tenues isolées du centre commun où les peuples anciens et modernes ont puisé les éléments de leur civilisation. C'est encore un fait hors de doute que les plus anciennes traditions s'accordent à placer l'origine de l'écriture chez les Phéniciens ou les Égyptiens ; que le pays des Phéniciens était limitrophe de la Palestine, et que leur alphabet était l'alphabet hébreu ; que les Égyptiens avaient eu long-temps les Hébreux au milieu d'eux, et, suivant un ancien auteur cité par Eusèbe, devaient à un personnage fameux de cette nation, au Patriarche Joseph, les règlements les plus sages d'administration, et plusieurs de leurs plus célèbres monuments. Si nous ajoutons que ce *Thot* ou *Hermès,* prétendu secrétaire ou ministre d'un roi d'Égypte, inventeur prétendu des lettres, fils de Mercure Trismégiste, qui d'Égypte a passé dans la Mythologie grecque et latine, avec le titre du dieu de l'éloquence et des lettres, ressemble beaucoup à Moïse élevé à la cour de Pharaon, et qui a transmis au peuple de Dieu l'écriture de la loi ; que le plus ancien monument d'écriture alphabétique, le seul dont l'antiquité et l'authenticité aient résisté à toutes les épreuves de la critique la plus sévère, le seul dont la date soit parfaitement reconnue et constatée, est précisément celui qui contient la législation mosaïque; qu'il est facile d'apercevoir à travers le voile que la fable a répandu sur l'histoire des premiers temps, la nation hébraïque, le peuple de Dieu, la société aînée ; enfin qu'on retrouve chez toutes les nations policées et à la tête de la société, quelques traces de sa langue, de ses lois, de ses traditions, de son histoire ; comme nous retrouvons Dieu à la tête du genre humain, nous serons bien près de conclure, avec M. de Bonald, que Dieu lui-même a constitué la première société en promulguant et fixant par l'Écriture la loi positive, comme il avait constitué la première famille, en lui enseignant avec la parole les devoirs naturels. On peut combattre cette conclusion par des raisons plus ou moins plausibles, on peut y opposer des dénégations, des difficultés plus ou moins graves ; on ne parviendra pas à en démontrer la fausseté.

5° Du Langage des sons Articulés.

La voix humaine est quelque chose de si merveilleux qu'avant d'entrer dans l'analyse de la parole, nous croyons devoir donner une description sommaire de l'organe vraiment admirable qui en est l'instrument. La physiologie de Richerand et Bérard nous fournira les éléments de cette description.

L'instrument de la voix est le *larynx*, espèce de boîte cartilagineuse, placée à la partie supérieure du tube appelé *trachée-artère*, lequel est lui-même formé de cerceaux cartilagineux, placées les uns au-dessus des autres, et dont la fonction, dans le phénomène de la phonation, est de diriger l'air hors de la cavité thoracique. Les cartilages minces et élastiques qui forment les parois du larynx sont unis ensemble par des membranes, et mus les uns sur les autres par plusieurs petits muscles appelés *intrinsèques* du larynx. Ces cinq cartilages paraissent concourir à la formation de la voix, et y contribuer chacun pour une part plus ou moins importante. L'épiglotte elle-même sert à la production de ce phénomène.

Le cartilage *cricoïde*, ainsi appelé à cause de sa forme annulaire, est situé à la partie inférieure du larynx, et sert de base aux deux *aryténoïdes*, autres cartilages qui représentent une partie de la gorge d'un entonnoir. La *trachée-artère*, à laquelle le *cricoïde* est attaché par son bord inférieur, cède et s'allonge pour en permettre les mouvements. Le *Thyroïde*, le plus grand de tous ces cartilages, puisqu'il forme à lui seul presque toute la partie antérieure de l'organe, complète avec les aryténoïdes cet appareil de parties cartilagineuses, élastiques et éminemment vibratiles, qui sont mises en mouvement par neufs petits muscles, eux-mêmes animés par quatre branches de nerfs appelés *laryngés* et distingués en supérieurs et en inférieurs. Ces rameaux nerveux sont fournis par la huitième paire ou les nerfs pneumo-gastriques.

La glotte, formée par quatre replis de la membrane muqueusequi tapisse la surface interne du larynx, est la partie la plus essentielle de cet organe. Sa longueur est de dix à onze lignes dans un homme adulte, et sa largeur de deux ou trois, vers l'endroit où elle est le plus large; par conséquent sa

forme est celle d'un triangle allongé. La glotte est véritablement l'organe de la voix, qui s'éteint tout-à-coup lorsqu'en ouvrant la *trachée-artère* ou le larynx au-dessous d'elle, on empêche l'air de la traverser. La parole seule est perdue lorsque la plaie est faite au-dessus de l'endroit qu'occupe la glotte : ce qui prouve que la voix et la parole sont deux phénomènes bien distincts, dont l'un se passe dans le larynx, tandis que l'autre résulte de l'action des diverses parties de la bouche et surtout des lèvres.

L'ouverture de la glotte examinée sur un animal vivant, s'ouvre et se ferme, et ses mouvements alternatifs sont parfaitement isochrones avec ceux de la respiration; la glotte s'ouvre, l'air pénètre dans les poumons; la glotte se rétrécit pendant la sortie de l'air expiré. Au moment où l'expiration cesse, le relâchement s'achève. Lorsque l'ouverture est la plus grande possible, l'inspiration commence. La voix est un phénomène expiratoire : pour le produire, les muscles intrinsèques du larynx se contractent et mettent les côtés de la glotte et cette ouverture elle-même dans des états différents, suivant la diversité des sons. Tandis que l'ouverture de la glotte s'ouvre ou se ferme pour l'entrée ou la sortie de l'air ou pour imprimer au son vocal les diverses modifications dont il est susceptible, l'ouverture supérieure du larynx, espace ovalaire circonscrit en avant par l'épiglotte, en arrière par les aryténoïdes, et sur les côtés par les replis de la membrane muqueuse qui se portent du sommet des cartilages aryténoïdes aux côtés de la lame épiglotique, reste ouverte, béante, et comme passive par rapport aux phénomènes de la voix, ainsi qu'aux mouvements de la respiration.

Une des conditions de la phonation est le rapprochement des bords de la glotte et la rigidité élastique de ses replis. Or, les puissances qui, pendant la vie, peuvent accomplir ces fonctions, sont les muscles intrinsèques du larynx, et principalement le thyro-aryténoïdien logé dans l'épaisseur du repli des cordes vocales. C'est une des raisons pour lesquelles la section du pneumo-gastrique entraîne l'extinction de la voix.

Au moment où l'on se dispose à produire un son, on fait une inspiration brusque et assez forte, de telle sorte qu'en voyant

cette inspiration, on peut deviner qu'une personne va parler. Alors l'air est chassé de la poitrine par une expiration active, circonstance qui la distingue de l'expiration ordinaire, et qui fait que l'action de parler finit par devenir fatigante.

Plusieurs physiologistes ont admis, d'autres ont rejeté l'existence des vibrations dans les cordes vocales au moment où la voix est produite. M. Magendie et plus récemment M. Malgaigne ont prétendu les avoir observées. Il est certain qu'on ne peut révoquer en doute l'existence de ces vibrations, puisqu'un corps n'est sonore que parce qu'il est agité par des mouvements oscillatoires; mais dans des lames aussi courtes que le sont les cordes vocales, les vibrations ne sont-elles pas trop rapides et trop peu étendues, pour qu'il soit possible de les apercevoir? Les mouvements qui ont été vus sont autres que les vibrations sonores, et rien ne répugne à admettre à la fois dans les lèvres de la glotte des vibrations et des oscillations plus lentes pendant l'émission des sons. Mais outre ces mouvements, toutes les pièces du larynx sont agitées d'un tremblement qui se propage aux os de la tête, à ceux de la poitrine, et même si la personne qui parle a la voix grave, à toute sa charpente osseuse et au siége sur lequel son corps repose.

Il est probable que les cavités des ventricules du larynx et l'appendice qui les surmonte sont destinés à faciliter les vibrations des deux cordes vocales.

La voix offre des différences de ton, d'intensité et de timbre qui se rapportent à certaines conditions dont plusieurs peuvent être appréciées. Quant aux changements dans le ton, on sait que la voix parcourt au moins l'étendue d'une octave entière, et que certaines personnes peuvent en parcourir jusqu'à quatre. Quand le ton s'élève, le larynx monte; cette ascension est facile à constater à la simple vue sur les personnes qui ont le cou maigre, ou en plaçant un doigt sur le rebord du cartilage thyroïde, pendant qu'on fait une gamme en montant. Les muscles qui portent le larynx en haut reçoivent leurs nerfs, les uns du maxillaire inférieur, les autres de la neuvième paire; la trachée-artère est allongée, tandis que l'intervalle qui sépare l'orifice supérieur du larynx, de la bouche,

et qu'on nomme tuyau vocal, est raccourci. En même temps le cartilage thyroïde et avec lui le larynx est rapproché de l'os hyoïde, et l'agent de ce mouvement, le muscle hyo-thyroïdien reçoit son nerf de la neuvième paire.

A mesure que le larynx s'élève, l'épiglotte s'incline en arrière, et couvre de plus en plus l'orifice supérieur du larynx. Mayer prétend même qu'à un certain degré, ce cartilage membraneux devient tout-à-fait horizontal. Si le son est plus aigu, la tète est renversée en arrière, et l'élevation du menton qui en résulte, permet de porter le larynx aussi haut que possible, et de raccourcir encore le tuyau vocal. Ce tuyau est en même temps rétréci par la contraction des constricteurs du pharynx, l'abaissement du voile du palais et l'élévation de la langue qui touche presque au palais.

La glotte elle-même se rétrécit. L'influence du degré d'écartement des bords de la glotte sur le ton de la voix est facile à présumer en voyant l'amplitude du larynx correspondre toujours au degré de gravité ou d'acuité de la voix ; de telle sorte qu'on le trouve moitié moins volumineux chez les femmes et les enfants que chez l'homme; et parmi ceux-ci quelle différence entre le larynx d'un ténor et celui d'une basse-taille ?

En même temps que la trachée est allongée, son diamètre transverse est rétréci. Il est possible que les fibres charnues qui s'étendent transversalement d'une extrémité postérieure des cerceaux cartilagieux à l'autre, concourent à cette diminution de largeur. Quand on fait une gamme ascendante, il vient un moment où la voix change de nature ; elle perd ses qualités pleines et vibrantes, qui lui ont mérité le nom de *voix de poitrine*, pour revêtir un timbre moins sonore et se transformer en *voix de tête*.... On ne sait encore à quelle modification organique est dû ce changement ; il en est de même de cette autre inflexion de la voix, où, devenue aussi aiguë que possible, elle prend le nom de *fausset*.

Dans la production des sons graves, on observe les phénomènes inverses. L'abaissement du larynx n'est pas seulement le résultat de la cessation d'action des muscles qui l'avaient élevé ; il s'y joint encore l'élasticité de la trachée-artère, et la contraction des muscles sous-hyoïdiens, qui, ainsi que la

plupart des muscles extrinsèques du larynx, reçoivent leurs nerfs de la neuvième paire. Le tuyau vocal devient à la fois plus long et plus large ; l'épiglotte se redresse, les muscles du pharynx sont moins contractés, et la bouche est plus grandement ouverte. Si la voix devient très-grave, le menton s'abaisse au point de se rapprocher de la poitrine.

La glotte est dilatée par les muscles crico-aryténoïdiens postérieurs et latéraux qui tirent le cartilage aryténoïde en dehors ; ces muscles ont de plus une action opposée pour porter le même cartilage, l'un en avant, l'autre en arrière. C'est à cet antagonisme plutôt qu'à la disposition des surfaces articulaires des cartilages aryténoïdes et cricoïdes, qu'il faut attribuer l'absence des mouvements en arrière des premiers de ces cartilages sur le dernier.

L'influence des fosses nasales sur la phonation est un point de controverse que les physiologistes n'ont pas encore bien éclairci. L'opinion la plus généralement répandue est qu'elles servent au retentissement de la voix à l'aide des nombreuses anfractuosités de leurs cornets contre lesquels les ondes sonores viennent se briser.

Les phénomènes qui correspondent aux changements dans l'intensité du son, présentent des modifications peu nombreuses. Il suffit que l'air soit chassé avec plus d'énergie de l'intérieur de la poitrine pour que la voix soit plus forte. On conçoit que les différences qui existent sous ce rapport entre les individus, peuvent tenir à la plus ou moins grande vibratilité dont jouissent les parois des canaux qui transmettent l'air au dehors.... La voix des hommes est d'autant plus forte que leur poitrine présente une plus vaste capacité ; elle faiblit toujours après les repas, lorsque l'estomac et les intestins distendus par les aliments, refoulent le diaphragme et s'opposent à son abaissement. La plus légère altération de la santé, alors même qu'il n'existe aucun symptôme de maladie, porte de suite une atteinte assez notable à la force de la voix.

Les théories de la voix par rapport au timbre sont extrêmement nombreuses. La plus ancienne est celle de Gallien ; il compara le larynx à une flûte dont le tuyau répondrait à la trachée et l'embouchure à la glotte. D'autres, prenant au pied

de la lettre l'expression figurée du mot *corde vocale* ont assimilé le mécanisme du larynx dans la production des sons au mécanisme des instruments à cordes. D'autres enfin ont comparé le larynx à un instrument à anche. Suivant eux, les lèvres de la glotte sont deux anches qui diffèrent des anches ordinaires, en ce que, au lieu d'être libres par trois de leurs bords, elles ne le sont que par un seul. Richerand, après avoir exposé ces différentes opinions, trouve au moins singulière la prétention à vouloir que le larynx ressemble à un instrument de musique. « Ne suffit-il pas, dit-il, de trouver dans le larynx de l'homme toutes les conditions de la formation de sons variés? N'y voyons-nous pas un porte-vent élastique, variable en longueur et en largeur, une cavité sonore, tantôt large, tantôt étroite, tantôt molle, tantôt dure, un tuyau vocal également variable en grandeur et en tension ? Or, où est l'instrument de musique qui présente ces diverses conditions réunies Disons donc que le larynx ressemble à un larynx, et qu'il a en lui toutes les conditions pour produire des sons aigus ou graves, forts ou faibles, etc. »

Les principales modifications de la voix sont le chant et la parole, qui peuvent d'ailleurs se combiner l'une avec l'autre.

Le chant n'est autre chose que la voix parcourant avec plus ou moins de vitesse les divers degrés de l'échelle harmonique, passant du grave à l'aigu et de l'aigu au grave, en exprimant aussi les tons intermédiaires. L'action de chanter exigeant une expiration bien plus puissante et bien plus soutenue que la parole est aussi beaucoup plus fatigante. Nous ne pouvons chanter aussi long-temps que nous parlons, à moins qu'il ne s'agisse de la parole déclamée qui exige presque autant d'efforts et de mouvements que le chant. La déclamation est d'ailleurs une espèce de chant soumis au rhythme, mais restreint à un petit nombre d'intonations que la voix parcourt dans un certain ordre déterminé par le sens de la phrase et la construction de la période.

On distingue dans le chant deux choses qu'il ne faut pas confondre : La *modulation*, qui en est l'essence et sans laquelle il n'existerait pas, et l'*expression*, qui en est l'âme, et

sans laquelle il ne serait qu'une succession de sons sans aucun rapport avec les sentiments de l'homme.

Si nous considérons le chant seulement comme modulation, la voix humaine nous paraîtra sans contredit le plus parfait des instruments, celui duquel on peut obtenir les combinaisons les plus agréables et les plus variées. L'organe vocal, par son admirable flexibilité, peut se plier à tous les tons, prendre, pour ainsi dire, tous les timbres, enfin, faire subir aux sons toutes les modifications imaginables. Nous ne dirons pas qu'il n'est pas un seul cri d'oiseau ou d'animal, pas un seul accent, pas un seul langage, et peut-être pas un seul bruit dans la nature que l'homme ne puisse imiter plus ou moins fidèlement. Mais, pour ne parler que des variétés de la voix humaine, quant au chant seulement, nous ferons remarquer la prodigieuse richesse d'un organe d'où peuvent sortir les sons graves pleins, majestueux d'une voix de basse-taille, et les sons doux, argentins, pénétrants d'une voix d'enfant; les sons profondément accentués que la première fait entendre, et les roulades si rapides et si légères qu'exécute une habile cantatrice. Nous ne parlons pas des voix intermédiaires entre ces deux extrêmes, du baryton, du ténor, et d'une foule d'autres nuances que la nature s'est plu, pour ainsi dire, à multiplier, et que l'art lui-même ne saurait énumérer. Or, quelle combinaison, quel concert, quelle harmonie d'instruments, quelque variés, quelque parfaits qu'on les suppose, égalera jamais le sublime, le délicieux ensemble qui doit résulter de tant de voix diverses, se mêlant, s'harmonisant les unes avec les autres, et déployant chacune ce qu'elle a reçu de Dieu, de doux, de tendre, de fort, de grave, de mélodieux, de touchant, de gracieux, d'imposant, de solennel; ce qu'elle a reçu enfin de puissance et de charme, soit pour remuer les fibres du cœur, soit pour flatter agréablement l'oreille. Non, jamais la musique instrumentale ne produira les effets magiques que la musique vocale peut produire sous l'influence de ces flots d'harmonie où la vie de l'âme tout entière semble avoir passé.

Car, la modulation seule, quelque savante, quelque pure qu'elle soit, n'exprime que des nombres sonores, si l'expression ne vient pas l'animer, la vivifier. La modulation ne parle

qu'à l'oreille; l'expression parle au cœur; c'est par elle que la voix humaine devient véritablement l'organe du sentiment et des passions. Sans doute, il est des combinaisons de sons, des mélodies qui par la lenteur ou la vivacité de la mesure, le caractère sombre ou gai qui les distingue, sont naturellement en rapport avec certaines affections. Ainsi, les peuples les moins civilisés expriment par des chants de guerre ou d'amour, de joie ou de tristesse les sentiments qui les agitent. Mais toutes ces imitations sont imparfaites, insignifiantes, si l'émotion de l'âme ne se communique pas à la voix, si celui qui veut peindre dans ses chants l'amour ou la fureur, la douleur ou l'allégresse, la crainte ou le désir, ne sait pas faire soupirer, frémir, éclater, gémir ses passions dans les inflexions de sa voix, s'il ne sait pas transporter, pour ainsi dire, toute son âme dans les sons qu'il produit. Mais aussi quel empire ne peut-il pas exercer sur les imaginations et les volontés, lorsque toutes ces conditions sont remplies?

C'est donc l'expression qui donne au chant toute sa puissance. « Telle cantatrice, dit M. Bautain, a une voix d'un timbre superbe, d'une étendue prodigieuse, et, malgré cela, sa voix, qui charme au premier moment, perd bientôt de sa puissance, parce qu'elle est froide et vous laisse froid; c'est l'âme qui manque. Une autre, au contraire, bien inférieure par l'organe, touche, remue, transporte par l'expression de son chant, par l'âme qui respire dans sa voix, par le sentiment qui en fait frémir les cordes. Ce sont les mêmes tons des deux côtés; mais quelle différence dans la manière de les produire, de les faire vibrer dans l'air, et par l'air dans les poitrines et dans les cœurs. »

Le chant étant spécialement consacré à l'expression des sentiments tendres et des mouvements passionnés, il en résulte que la parole chantée doit augmenter sa puissance de toute celle que le chant porte naturellement avec lui, toutes les fois qu'elle est elle-même destinée à peindre les affections de l'âme. Mais aussi n'est-ce pas une alliance contre nature que celle de la parole et de la modulation dans des circonstances où on ne peut soupçonner aucune émotion chez ceux qui emploient à la fois l'une et l'autre?

Quelque variées que soient les modifications de la voix modulée, elles n'égalent pas la prodigieuse variété des inflexions vocales qu'exige la parole, depuis le ton passionné de la déclamation jusqu'au ton simple, uni de la conversation, jusqu'au parler à voix basse; depuis l'articulation nette, pure, exacte du véritable orateur, jusqu'au bégaiement, au grassaiement, au zézaiement, etc., qui sont, il est vrai, des vices de prononciation. Quand on considère l'immense quantité d'idiômes différents qui ont été, ou qui sont encore parlés sur la surface du globe, on comprend à peine comment la faculté d'articuler des sons peut se prêter à ces innombrables combinaisons, comment un organe aussi simple que celui de la parole peut suffire à des besoins aussi multipliés. C'est que la parole est au chant ce que l'intelligence est à la sensibilité. Le nombre des sentiments est limité; celui des idées ne l'est pas. Les passions sont les mêmes chez tous les hommes; voilà pourquoi tous les hommes peuvent les exprimer par certaines modulations de la voix. Mais le domaine des idées est, pour ainsi dire, infini. Il s'étend et s'agrandit chaque jour; il varie de siècle en siècle, de peuple à peuple, de pays à pays. La faculté d'articuler doit donc être immense comme la portée de l'esprit humain lui-même; elle doit en suivre tous les progrès, elle doit en embrasser toutes les combinaisons, elle doit égaler son inépuisable fécondité. Aussi, dans le langage de la parole, tous les faits intérieurs, c'est-à-dire, toutes les modifications de la pensée, tous les éléments de la perception ont leur signe, leur expression dans les modifications de la voix humaine. La parole embrasse le monde entier, exprime tous les rapports des êtres, satisfait à toutes les nécessités de la nature humaine, répond à tous les besoins de la société. Que dis-je ? Elle n'est pas seulement le lien qui unit l'homme à l'homme; elle est encore le lien qui rattache la terre au ciel, et la créature à Dieu.

La parole, comme le chant, a son expression, sans laquelle elle serait comme inanimée. L'expression est à l'articulation ce qu'elle est à la modulation; elle est la vie du discours, comme elle est l'âme de la mélodie. En vain l'orateur a une prononciation nette et distincte, un débit artistement régulier, une

voix agréable et sonore ; en vain ses phrases sont habilement construites, son discours élégant et harmonieux ; s'il ne sent pas ce qu'il exprime, si son cœur n'est pas touché, s'il n'y a point d'émotion, point d'âme dans sa voix, sa parole restera sans force et sans vertu ; elle n'exercera aucune action sur l'esprit de l'auditeur, elle le laissera froid et insensible, parce qu'au lieu de couler de l'abondance du cœur, elle ne sera qu'une combinaison et peut-être un jeu de l'esprit, dénué de cette foi vive et profonde, sans laquelle il n'y a point de véritable éloquence.

Nous laissons aux grammairiens le soin de décrire avec détail les sons élémentaires qui entrent dans la composition du langage articulé. Nous n'apprendrons à personne qu'il y a un commencement d'articulation dans les *voyelles*. Les modifications de la voix y sont déjà déterminées, soit par l'écartement des mâchoires, comme dans *A* ; soit par certains mouvements qui ont lieu à l'entrée du gosier, comme dans *E*, ou dans le haut du palais, comme dans *I* ; soit par la forme arrondie de la bouche, comme dans *O* ; soit enfin par les rapprochements des lèvres comme dans *U*.

M. Bautain a exposé dans sa *psychologie expérimentale*, une théorie fort ingénieuse sur le rapport de ces sons primitifs avec la nature même de l'homme soit physique, soit spirituelle. Nous y renvoyons nos lecteurs. Nous nous bornerons à citer le passage suivant : « L'organe vocal, dit-il, par la disposition naturelle et le mouvement accidentel de ses diverses parties, forme certaines figures qui deviennent autant de moules où le son se verse et se façonne dans son trajet. Mais ces moules sont vivants ; ils sont mis en mouvement par la volonté, qui, au moyen de leurs battements ou de leurs touches, frappe, martelle, pour ainsi dire, et détermine les voyelles. De là les *consonnes*. La consonne est le second élément, l'élément formel des mots et des langues; elle est, si l'on peut parler ainsi, l'enchâssure du son. En elle-même elle n'est qu'une forme vide, un plan géométrique, une lettre morte. Elle est à la voyelle ce que le corps est à l'esprit, à l'âme. La voyelle est esprit et vie, et elle subsiste comme la vie et l'esprit. La

consonne est l'enveloppe organique qui se décompose dès que l'esprit la quitte.

» Le nombre des consonnes est déterminé par la nature, comme celui des voyelles. Il est en raison du nombre des organes qui modifient la voix, savoir, les lèvres, les dents, la langue, le palais et le gosier. Il y a cinq consonnes primitives, parce qu'il y a cinq touches organiques, comme il y a cinq voyelles, cinq sons. De ces cinq touches, trois seulement sont parfaitement distinctes dans leurs mouvements, la touche labiale ou l'extrême en dehors, la touche gutturale ou l'extrême en dedans, et entre ces deux extrêmes, sont les trois autres, qui semblent se confondre dans leur jeu : car le palais et les dents n'ayant point de mouvement propre, il n'y a de consonnes dentales et palatales que parce qu'il y en a de linguales. Chaque voyelle a sa consonne à laquelle elle s'associe de préférence, en raison de l'analogie de leur formation, les labiales aux labiales, les gutturales aux gutturales, et ainsi de suite. »

L'articulation des sons par les consonnes n'est pas un mouvement qui s'exécute sous la seule impulsion de la nature : c'est un art d'imitation qui s'apprend par la réflexion, l'exercice et l'habitude. Tout le monde connaît l'extrême difficulté qu'éprouvent les enfants dans le premier âge à articuler la parole, et après combien d'essais long-temps infructueux ils parviennent enfin à prononcer quelques mots. Il faut que l'observation et l'expérience leur enseignent les divers mouvements à imprimer aux différentes parties de la bouche, pour proférer telle ou telle syllabe. Si l'on veut leur faire prononcer un mot, ils n'en reproduiront d'abord et pendant quelque temps que la syllabe finale, parce que, comme c'est la dernière qui ait frappé leur oreille, c'est celle qui a fixé plus particulièrement leur attention. Ce n'est qu'à force de répéter le mot devant eux, en le décomposant par la prononciation, que leur mémoire parviendra à en lier les différentes parties les unes aux autres, et à les mettre en état d'articuler le mot en entier. Souvent encore ils se trompent; souvent ils émettent un son pour un autre : car leur organe n'est pas encore parfaitement aux ordres

de leur volonté; ils ne connaissent pas encore tout le secret de son mécanisme. On ne peut même quelquefois s'empêcher de sourire en voyant les incroyables efforts qu'ils font pour produire un son tout différent de celui qu'ils voulaient imiter.

La difficulté dont nous parlons tient sans doute au degré de développement de l'intelligence, bien plus qu'à la mobilité et à la liberté de l'organe. Car on peut remarquer qu'aussitôt que les enfants comprennent la parole, ils commencent à la parler. Tant que la parole n'est encore pour eux qu'un assemblage de sons, il leur est impossible de l'imiter. Mais dès que les mots commencent à leur apporter des idées, le secret de la prononciation semble leur être par cela même révélé; et à dater de ce moment, leurs progrès sont véritablement prodigieux. Ainsi l'enfant a deux choses à étudier, 1° le rapport des sons aux idées; 2° la manière d'articuler chaque son. Or, pour peu que l'on se rende compte de toutes les opérations intellectuelles que suppose l'art admirable de la parole, c'est à peine si l'on peut comprendre comment un enfant de deux ans est capable du degré d'attention et de réflexion qu'exige la connaissance de cet art. Il y a là un prodige qui doit nous donner une bien haute idée de l'esprit et de la puissance de l'homme.

CHAPITRE VI.

ANALYSE DE LA PAROLE.

L'analyse de la perception ou de la connaissance humaine, quel qu'en soit l'objet, nous a fait voir qu'elle se compose de trois éléments, savoir : *idée*, *croyance* et *affirmation*. Nous avons appelé *jugement* la croyance fondée sur l'évidence, et *opinion* la croyance fondée sur la simple probabilité. Mais comme toute croyance, vraie ou fausse, résistible ou irrésistible, probable ou improbable, se résout en définitive en une *affirmation mentale*, et comme toute affirmation mentale a pour objet le rapport réel ou imaginaire qu'on établit entre deux idées, les éléments de la perception peuvent se réduire à deux, savoir : l'*idée* et l'*affirmation* du rapport de convenance ou de disconvenance d'une idée à une autre.

On appelle *termes* ou *mots*, les paroles qui correspondent aux *idées*. On appelle propositions les paroles qui servent à exprimer les *affirmations mentales*. Enfin on donne le nom d'*arguments* aux paroles représentatives du *raisonnement*, c'est-à-dire d'un ensemble d'affirmations déduites les unes des autres, en vertu du rapport de principe à conséquence. Nous ne traiterons ici que des *termes* et des *propositions*. Nous renvoyons à notre traité de logique ce que nous avons à dire des *arguments*.

ARTICLE Ier. — *Des termes ou mots.*

Les mots sont les éléments les plus simples du discours ; on peut les ramener tous à quelques termes primitifs, qui sont comme les fondements du langage. Mais comme les mots sont les signes des idées, la division des idées doit nous donner la division des mots, c'est-à-dire de ce qu'on appelle *parties du discours*.

Or, les idées se divisent le plus ordinairement : 1° en idées de substance, de qualité et de rapport ; 2° en idées concrètes et abstraites ; 3° en idées individuelles, particulières et générales.

De même 1° les mots se divisent en noms *substantifs*, servant à désigner les êtres ou les substances ; en noms *adjectifs*, servant à signifier les modes ou qualités des êtres ; et *verbes*, servant à exprimer les rapports qui existent soit entre les êtres, soit entre les qualités. Ainsi, il n'y a à proprement parler que trois sortes de mots, correspondant aux trois objets de la connaissance humaine, puisque par la raison, la conscience et les sens externes, la pensée ne peut atteindre que les êtres, leurs modes et leurs rapports.

A la vérité, les grammairiens en reconnaissent un plus grand nombre. Mais il est facile de ramener toutes les autres espèces de mots aux trois termes primitifs que nous venons d'énoncer.

Ainsi l'*article*, dans toutes les langues où il est usité est un *signe de rapport*, ou un *nom abstrait*. Il est signe de rapport lorsqu'il accompagne le substantif, et qu'il sert à en indiquer

le genre ou le nombre, c'est-à-dire lorsqu'il remplit à son égard la fonction que remplissent chez les Latins et chez les Grecs les désinences des déclinaisons. Il est un véritable *nom abstrait* lorsqu'il remplace le substantif, lorsque par sa position dans la phrase il exprime d'une manière générale l'idée que le nom qu'il supplée aurait exprimé d'une manière particulière. L'arti cle est si peu par lui-même une partie essentielle du discours, que plusieurs langues n'en ont point, et n'en sont pas moins claires pour cela.

Le *pronom*, qui dans la proposition tient toujours la place du substantif, doit être, à plus forte raison, considéré comme un *nom abstrait*, représentatif des noms particuliers non exprimés dans la phrase. Il y a plus : les pronoms personnels de la première et de la seconde personne, *je*, *tu*, *nous*, *vous*, non-seulement sont des noms abstraits qui subsistent par eux-mêmes et forcément dans le langage ; mais il serait impossible de leur substituer le nom propre de la personne sans qu'il y eût discordance complète, irrégularité choquante et inintelligible.

Le participe exprime ou une action, ou une qualité, une modification de l'être. Lorsqu'il exprime une action, il n'est autre chose que le *verbe* lui-même. Lorsqu'il exprime une qualité, un mode, il ne diffère pas de l'adjectif verbal. Mais il faut distinguer entre le participe présent et le participe passé. Celui-ci, exprimant toujours une modification de l'être, est un véritable adjectif servant à qualifier les personnes ou les choses, ayant par conséquent toutes les modifications du genre et du nombre, comme les adjectifs proprement dits. Chez les Latins, il n'y avait, sous le point de vue de la question que nous examinons, aucune différence entre le participe *amatus*, et l'adjectif *bonus*. Quant au participe *présent*, la langue française admet des distinctions qui sont énoncées de la manière suivante par les grammairiens. Lorsque le participe présent exprime une action faite par le mot qu'il modifie, comme *allant*, *marchant*, *frappant*, ou une opération de l'esprit, comme *pensant*, *désirant*, il conserve le caractère et la fonction du verbe. Ainsi, quand je dis : *J'ai vu cette mère caressant son fils*, l'action que j'énonce est restreinte, elle a une durée limitée ; un instant avant elle n'avait pas lieu ; l'instant d'a-

près, elle peut cesser : donc *caressant* n'est autre chose qu'un *verbe*. Mais si je veux peindre une qualité inhérente à la mère, une qualité qui, quoique ne se démontrant pas dans le moment par des actions, n'en existe pas moins dans le cœur ou dans le caractère, le participe présent devient un véritable adjectif qui prend toutes les modifications du genre et du nombre, et qui sert uniquement à qualifier les noms, comme quand je dis : *cette mère est caressante*. Ici, ce n'est plus une action qu'il exprime, mais une aptitude, une disposition à agir ; et si quelquefois le sens qu'il présente semble offrir l'idée d'une action, c'est une action qui par sa durée, sa continuité, sa non-interruption, se transforme en manière d'être. (Voyez *Grammaire des Grammaires*).

Mais il serait difficile d'appliquer ces principes à la langue latine et à la langue grecque, dans lesquelles les participes présents conservent toujours les formes et les modifications de l'adjectif, sauf les divers degrés de signification qui sont propres à un petit nombre seulement. Toutefois, on ne peut dire d'une manière absolue que le participe présent, en latin et en grec, n'est qu'un adjectif. Il serait plus vrai de dire peut-être que c'est un mot d'une nature mixte, et qui tient à la fois de l'adjectif et du verbe : de l'adjectif, par ses formes et par la propriété qu'il a de modifier ou de caractériser les personnes ou les choses ; et du verbe, par le fond même de l'idée, c'est-à-dire par l'action qu'il exprime.

La *préposition* est exclusivement signe d'idées de rapport. Elle est invariable quant à la terminaison, dans toutes les langues, parce que l'idée générale d'un rapport entre deux objets ne semble pas plus s'approcher de l'un que de l'autre, et qu'en conséquence il n'y aurait pas eu plus de raison de faire accorder la préposition avec le mot qui la précède qu'avec celui qui la suit : parce que l'idée abstraite de rapport n'est d'ailleurs susceptible ni de genre ni de nombre.

Les rapports qui peuvent exister entre deux objets, et que les prépositions servent à exprimer, sont innombrables ; toutefois, on peut les réduire à neuf principaux, savoir : rapports de *lien*, d'*ordre*, d'*union*, de *séparation*, *d'opposition*, de *but*, de *cause*, de *moyen*, et de *spécification*.

L'usage des prépositions est d'autant plus fréquent dans une langue, qu'elle a moins d'autres ressources. Les Latins ont dû les employer beaucoup plus rarement que nous; elles étaient souvent inutiles dans une langue où la différence des terminaisons distinguant les cas, le rapport des idées entre elles était, dans beaucoup de circonstances, indiqué d'une manière plus courte, plus commode et plus satisfaisante. (Girault-Duvivier.)

La *conjonction* diffère de la préposition, en ce que celle-ci désigne les rapports qui existent entre les objets eux-mêmes, tandis que la conjonction exprime les rapports entre les différents groupes de la pensée, c'est-à-dire entre les différentes propositions; car l'emploi de la conjonction en suppose toujours au moins deux. Les conjonctions sont la partie systématique du discours, puisque c'est par leur moyen qu'on assemble les phrases, qu'on en lie le sens, et que l'on compose un tout de plusieurs portions, qui sans cette huitième espèce de mots, ne paraîtraient que comme des énumérations ou des phrases décousues, et non comme un ouvrage suivi et affermi par les liens de l'analogie, par les conséquences et l'enchaînement de la raison. (Du Marsais.)

La conjonction est invariable comme les prépositions et les adverbes, dont il est toujours facile de la distinguer. Nous avons vu qu'elle diffère de la préposition, en ce qu'elle n'exprime pas le rapport d'une chose avec une autre, mais seulement le rapport d'une pensée avec une autre pensée. Elle diffère de l'adverbe en ce qu'elle ne sert à modifier ni un verbe, ni un adjectif, ni un adverbe. On compte autant de conjonctions qu'il y a de manières particulières de lier les propositions et les périodes. On les divise le plus généralement en *copulatives*, *augmentatives*, *alternatives* ou *disjonctives*, *hypothétiques*, *adversatives*, *périodiques*, *causatives*, *conclusives*, *explicatives* et *transitives*.

L'*adverbe* peut être considéré comme l'équivalent d'une préposition et d'un nom substantif ou adjectif; si on décompose, par exemple, le mot *prudemment*, on trouvera qu'il n'est qu'une synthèse de ceux-ci : avec *prudence*. La fonction la plus ordinaire de l'adverbe est, comme l'indique l'étymo-

logie, de modifier le verbe. Mais ce n'est pas là sa seule destination; il sert encore à modifier soit un adjectif, soit un autre adverbe; c'est-à-dire qu'il marque quelque manière, quelque circonstance de ce qui est exprimé par l'un ou par l'autre. De ce que l'adverbe a la valeur d'une préposition avec son complément, il suit qu'il n'a pas besoin lui-même de complément ou de régime, puisqu'il renferme en lui son régime; et voilà pourquoi aussi il offre toujours à l'esprit un sens complet.

Les adverbes, considérés par rapport à leur signification, pourraient presque se diviser en autant de différentes classes qu'il y a de différentes énonciations dans la langue. Mais pour simplifier ces divisions, on les distingue ordinairement en adverbes de *temps*, de *lieu* ou de *situation*, d'*ordre* ou de *rang*, de *quantité* ou de *nombre*, de *qualité* et de *manière*, *d'affirmation*, de *négation*, de *doute*, de *comparaison* et d'*interrogation*.

L'*interjection* n'est pas proprement signe d'idée; elle n'est dans son origine que l'expression synthétique d'un sentiment. Dans le langage de la parole elle sert à peindre d'un seul trait les affections subites de l'âme. Ce n'est, pour ainsi dire, qu'un seul cri, qu'une seule émission de voix sans articulation; mais cette émission de voix, par son accent, exprime l'état de l'âme tout entière, état qu'on ne pourrait traduire dans le discours que par une phrase plus ou moins longue, si on voulait en faire l'analyse. En un mot, c'est une espèce d'ellipse qui n'a sa signification que dans le sens et l'interprétation que lui donne celui qui l'entend. Il y a des interjections pour la douleur et l'affliction, pour la joie et le désir, pour la crainte, pour l'aversion, le mépris et le dégoût, pour la dérision, pour la surprise, pour l'admiration; il y en a même quelques-unes qui expriment moins les sentiments de celui qui les profère, que les actions qu'on attend de celui à qui elles s'adressent; comme sont celles dont on se sert pour encourager, pour avertir, pour appeler, pour imposer silence.

2° « Il semblerait, dit M. Buchez, que le nom substantif, d'après la racine d'où il sort, ne devrait servir qu'à caractériser les noms des êtres ayant une existence substantielle,

comme *esprit*, *matière*, *homme*, *animal*, etc. Or, il n'en est rien ; car le plus grand nombre des substantifs que nous possédons et que nous employons très-utilement et très-logiquement, désignent non-seulement des manières, des modes, des accidents, des abstractions, c'est-à-dire, des apparences sous quelques rapports sensibles, comme *blancheur*, *beauté*, *vertu*, etc., mais encore de pures notions de l'esprit, comme *infini*, *unité*, *dualisme*, *dualité*, *cause*, *effet*, et jusqu'à des notions de ce qui n'est pas, comme *néant*. »

De là la nécessité de distinguer des substantifs *concrets*, signes d'idées concrètes de substance et de mode, et des substantifs *abstraits*, signes d'idées abstraites, de modes ou de qualités considérées comme existant seules et par elles-mêmes, c'est-à-dire *substantiellement*. Mais alors quelle différence y a-t-il entre les substantifs *abstraits* et les noms *adjectifs*, puisque les uns et les autres sont également signes d'idées de qualités ? C'est que les premiers ont par eux-mêmes un sens déterminé, et peuvent subsister comme sujets dans la proposition ; tandis que les adjectifs, ne peuvent être conçus que par rapport à un sujet, et ne peuvent subsister dans la phrase que comme attributs. Du reste ceux-ci peuvent recevoir la forme substantielle, comme ceux-là peuvent la perdre. De l'adjectif *humain*, on peut faire le substantif *humanité*, comme du mot *humanité*, on peut faire le mot *humain*.

On comprendra aisément la nécessité des substantifs *abstraits*, si l'on considère que ce ne sont pas seulement les *êtres* ou les *substances* qui sont susceptibles de modification, mais que les qualités elles-mêmes peuvent aussi être modifiées par des circonstances qui en déterminent l'espèce ou le degré. Ainsi, quand j'abstrais d'un corps l'idée de la qualité qui est représentée par l'adjectif *blanc*, cette qualité n'est pas conçue par moi d'une manière absolue, mais seulement d'une manière relative, c'est-à-dire que je la conçois comme susceptible de plus ou de moins, comme comportant différents degrés. Par exemple, on distingue le *blanc pur*, le *blanc sale*, le *blanc éclatant*, etc. Si donc je veux indiquer la modification particulière, ou l'apparence spéciale sous laquelle cette qualité s'est manifestée à mes sens, je suis obligé de séparer

l'objet de mon abstraction du mode que je prétends lui attribuer, et cette séparation ne peut se faire convenablement, qu'en donnant la forme *substantive* au mot qui exprime l'idée de *blancheur*, et celle d'*attribut* ou de *qualificatif* au mot qui exprimera l'idée accessoire destinée à modifier la première. Je puis très-bien dire : *blancheur pure*, *blancheur éclatante*; mais la constitution du langage et de l'esprit humain ne permettrait pas de dire : *blanc* est *pur*, *blanc* est *éclatant*. L'introduction des substantifs *abstraits* dans le discours résulte donc de la nécessité de recourir à ces transformations, pour pouvoir *affirmer* d'une qualité quelconque de la matière ou de l'esprit, les modifications dont elle peut être susceptible.

Ce que nous avons dit des substantifs peut se dire également des verbes, qui tantôt sont exclusivement signes du rapport du mode à la substance, de l'attribut au sujet, c'est-à-dire, servent uniquement à affirmer l'existence ou la réalité de ce rapport, et tantôt sont en même temps signes du rapport et du mode lui-même. Le verbe *être*, qui exprime la notion générale de l'être, abstraction faite de ce qui constitue les diverses espèces d'êtres, est un verbe *abstrait*. Les verbes *aimer*, *sentir*, *entendre*, *connaître*, sont des verbes concrets.

3° Enfin les *substantifs* se divisent en noms *propres*, signes d'idées d'*individus*, et en nom *communs*, signes d'idées d'*espèce* ou de *genre*.

ARTICLE II. — *De la Proposition.*

La *proposition* n'est autre chose que l'*affirmation mentale* exprimée par des paroles. Mais, l'affirmation mentale s'appuyant elle-même sur un *jugement* réel ou supposé, la proposition peut être considérée comme l'expression de ce jugement.

« Après avoir conçu les choses par nos idées, dit la Logique de Port-Royal, nous comparons les idées ensemble, et trouvant que les unes conviennent entr'elles, et que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou les délions, ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, et généralement *juger*.

» Ce jugement s'appelle aussi *proposition*, et il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux *termes*, l'un de qui on affirme et que l'on appelle *sujet*, et l'autre que l'on affirme ou que l'on nie, et que l'on appelle *attribut* ou *predicatum*.

» Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes, mais il faut que l'esprit les lie et les sépare. Et cette action de notre esprit est marquée dans le discours par le verbe *est*, ou seul, quand nous affirmons, ou avec une particule négative, quand nous nions. »

D'après cette théorie, il n'y aurait proprement qu'un seul verbe, le verbe *être*, qu'une seule espèce de proposition, celle par laquelle on affirme ou on nie un *attribut* d'un *sujet* au moyen du verbe *être*, considéré comme signe unique et général de l'affirmation.

Cette théorie nous semble incomplète et fausse ; incomplète, en ce qu'elle ne rend pas compte de toutes les opérations de l'entendement, de toutes les formes de la pensée ; fausse, en ce qu'elle est démentie par l'usage et par la logique même du langage. Dans un grand nombre de cas, elle est impraticable. Il serait impossible de ramener une foule de jugements à la formule générale qu'elle prétend imposer à l'esprit humain, à moins de torturer la langue par des conversions bizarres et absurdes. Ainsi cette phrase de Molière : *Quand on a besoin des hommes, il faut bien s'ajuster à eux ; et puisqu'on ne saurait les gagner que par les louanges, ce n'est pas la faute de ceux qui flattent, mais de ceux qui veulent être flattés*, devrait se tourner par celle ci : *Quand on est ayant besoin des hommes, il est fallant être s'ajustant à eux ; et puisque on ne serait sachant être les gagnant que par les louanges, ce n'est pas la faute de ceux qui sont flattants mais de ceux qui sont voulant être flattés*. Ainsi encore, pour choisir un exemple plus simple, au lieu de dire naturellement : *Je ne veux, ni ne dois, ni ne puis obéir*, il faudrait dire : *Je ne suis ni voulant, ni devant, ni pouvant être obéissant*. M. Buchez fait remarquer que l'erreur des anciens logiciens tient au système qui ramenait autrefois toutes les formes du langage à la proposition telle qu'elle est formulée dans le syllogisme. En effet, toutes les propositions dans le syllogisme se construisent par le verbe *être*,

parce que dans toutes il s'agit d'affirmer un attribut d'un sujet, ou la convenance d'une idée particulière avec une idée générale. Mais on ne parle pas toujours par syllogismes. Il est donc faux que le verbe *être* soit le seul verbe qui mérite ce nom, le seul signe légitime de l'affirmation.

Le verbe *être* est le signe de l'existence en général. C'est le verbe *subjectif* par excellence ; voilà pourquoi on l'appelle *substantif*. Sous ce rapport il est comme la racine du langage, de même que Dieu, l'être par essence, l'être en soi, l'être dans son universalité, est la source de toute vie, le principe de toute existence. Le verbe *être* est au fond de toute parole, car toute parole exprime l'existence, à quelque degré que ce soit ; de même que Dieu, par l'acte de la création, se pose dans toute créature, car nulle créature ne subsiste que par sa participation, sans un mode fini, à l'être en soi, à l'être infini ; aussi, quand Dieu veut se faire connaître à l'homme, il ne se donne pas un autre nom que celui de *Jehovah* : Je suis celui qui suis : c'est le seul qui convienne à la nature divine, et quand il veut faire sortir l'univers du néant, il ne prononce pas d'autre mot que le verbe qui est le signe de l'être : que la lumière *soit*, et la lumière *fut*. Car la version latine, *fiat lux*, a altéré le texte hébreu, qui porte littéralement : *sit* lux, et *fuit* lux.

Si donc il y a de l'être en toutes choses, si l'être est au fond de chaque chose, l'importance du verbe *être* dans le discours, comme dans la pensée, ne saurait être révoquée en doute. Mais n'allons pas abuser d'une similitude, pour attribuer au verbe *être* une fonction tellement universelle qu'il n'y ait plus de place dans le langage pour les autres formes de la pensée humaine. Toute parole divine étant l'expression de la puissance infinie, doit être souverainement efficace, et ne peut être qu'une manifestation ou une communication de l'être : une manifestation par la révélation ; une communication par l'action créatrice et conservatrice de la Providence. Mais l'homme n'est pas l'être absolu. Son langage ne peut donc pas être toujours l'expression de la pure existence. L'existence n'est pas même ce qu'il y a de principal en lui. Car si nous l'envisageons seulement sous la pure notion de l'être, il ne possède rien de plus que ce que Dieu a réparti à tous les objets de

la création. Il faut remarquer encore que dans l'homme l'existence se manifeste par les modes, que ce qu'il connaît d'abord de lui-même, ce sont les modes, et que ce n'est que par les modes qu'il peut atteindre l'*être*, la *substance*, le *moi* enfin. Or, ceci nous indique quel est le véritable emploi du verbe *être*, et pourquoi il est indispensable, toutes les fois qu'il s'agit d'affirmer un attribut d'un sujet, d'énoncer un état de l'âme, une manière d'être, comme dans ces propositions : *Je suis souffrant, je suis malheureux*, enfin de prononcer sur la convenance ou la disconvenance de deux idées, comme dans celle ci : *Dieu est juste, l'homme est mortel, telle action est bonne ou mauvaise.*

Mais l'homme parle-t-il seulement pour affirmer un attribut d'un sujet, pour accuser un état de son âme, pour prononcer sur la convenance ou la disconvenance de deux idées ? Le verbe *être* est d'ailleurs le signe de la passivité; or, l'homme n'a-t-il jamais à exprimer que la passivité ?

S'il y a dans l'âme humaine trois facultés : la *sensibilité*, l'*intelligence* et la *volonté*, ne doit-il pas y avoir, et n'y a t-il pas en effet dans toutes les langues des verbes qui correspondent à ces trois manifestations de l'être, à ces trois formes de l'existence humaine ? Ainsi le verbe être, signe de l'existence individuelle, de l'existence passive, exprimera très-bien les faits de la sensibilité : *Je suis souffrant, je suis triste;* ici le verbe exprime l'identité du mode avec le moi : la *souffrance*, c'est *moi*, la *tristesse*, c'est *moi*, c'est-à-dire, une modification de ma personne. Le sens de ces propositions ne laisse rien à désirer; il est complet, sans qu'il soit besoin d'y rien ajouter, parce que la *sensibilité* n'a pas d'autre objet qu'elle même.

Mais l'*intelligence* a un objet; or, comment marquer le rapport de l'*intelligence* avec son *objet*, au moyen du verbe *être*, puisque celui-ci n'exprime que l'*existence*, et nullement la *connaissance ?* Il faut donc nécessairement des verbes *objectifs*, c'est-à-dire des verbes qui soient signes, non plus du rapport d'un *attribut* ou d'une *qualité* avec le *sujet*, mais du rapport du *sujet* avec un *objet de connaissance*. Ainsi, on dit : *je sais l'histoire, je connais la ville de Rome, je vois*

le soleil, j'entends de la musique; ce qui ne pourrait sans absurdité se traduire par : *je suis sachant l'histoire, etc.* Dans ces différentes propositions, ce qu'on affirme, ce n'est certainement pas l'*existence*, c'est la *connaissance*, dans laquelle l'existence est d'ailleurs comprise et sous-entendue. Bien plus : n'est-il pas évident que cette tournure bizarre, *je suis sachant l'histoire*, ne résout nullement la question, et n'est qu'une manière d'éluder la difficulté ? car les grammairiens qui ont recours à ces étranges conversions, auraient-ils eu la possibilité de faire jouer dans cette phrase un rôle si ridicule au verbe *être*, si le verbe *savoir* n'avait pas existé dans la langue ? Car ici que font-ils autre chose que mettre ce verbe au participe présent, au lieu de le mettre à la première personne du présent de l'indicatif ? Mais, en définitive, n'est-ce pas toujours le verbe *savoir* qui exprime l'idée qu'il sagissait d'exprimer, c'est-à-dire l'idée de *connaissance*. Donc, à quoi bon le verbe *être ?*

De même, il faut des verbes qui expriment l'*action* de la *volonté*, et le rapport du *sujet voulant* avec le *but* auquel il tend, ou avec le *résultat* qu'il a obtenu. Ainsi, les verbes, je *veux*, je *travaille*, j'*étudie*, je *regarde*, j'*écoute*, je *fais*, je *compose*, je *construis*, je *marche*, je *vais*, etc., sont des verbes *actifs*, qui, seuls, n'expriment que l'*activité* de l'âme d'une manière générale, et qui, pour en déterminer le *but* ou l'*objet*, ont besoin d'être accompagnés d'autres mots qui en complètent ou plutôt qui en précisent la signification.

Nous avons dit que l'*existence* n'est pas ce qu'il y a de principal dans l'homme. En Dieu, l'être est tout; car Dieu est l'être absolu, et l'être absolu c'est la perfection infinie. Mais dans l'homme, être fini, l'existence ne vaut que par l'intelligence, par la volonté, par la liberté, par la puissance d'agir *proprio motu*. Otez à l'homme l'activité volontaire et libre, et l'homme cesse de s'élever au-dessus de la brute. Il est réduit à l'existence passive, à la faculté de sentir, ou d'être modifié par les causes extérieures. Or, nous avons vu que c'est par le verbe *être* que s'affirment toutes les modifications du sentiment ; il en résulte que, sous ce rapport du moins, le verbe *être* est loin d'être le plus important; car s'il est vrai que toute la di-

gnité de l'homme consiste dans sa qualité d'être intelligent et libre, le verbe *être*, qui est impuissant à exprimer la *connaissance* et l'*action*, doit jouer certainement dans toutes les langues un rôle bien au-dessous de celui qu'y remplissent les verbes *objectifs* et *actifs*. Car l'existence de l'homme serait bien peu de chose, s'il ne vivait que pour *être passif*, et non pour *connaître* et pour *agir*, et non pour se mettre en rapport avec le monde, avec ses semblables et avec Dieu, par la science et par l'exercice de sa liberté.

Disons donc, pour nous résumer, que le *verbe* répond aux trois facultés principales : *sentir*, *connaître*, *agir*, et exprime ou un *sentiment*, ou une *notion*, ou un *vouloir*, avec les trois modifications du *temps:* le *passé*, le *présent* et l'*avenir* ; les trois modifications de la *personne* : *je*, *tu*, *il;* les deux modifications du *nombre:* l'*individualité* et la *pluralité* ; enfin les cinq modes de l'*affirmation :* l'*indicatif*, le *conditionnel*, l'*impératif*, le *subjonctif* et l'*infinitif*.

En outre, tout verbe exprime l'*action* ou la *passion* : on appelle *voie active*, celle par laquelle est exprimée l'action du sujet sur un objet ; on donne le nom de *voie passive* à celle qui exprime l'état du sujet qui reçoit l'action ; enfin, une troisième voie, la *voie réfléchie* ou *moyenne*, exprime l'action que le sujet exerce sur lui-même. Exemples : Je *frappe*, je *suis frappé*, je *me frappe*.

Enfin, de même que toute *passion* exprime une modification de l'existence, une manière d'être, et peut par conséquent s'affirmer par le verbe *être*, de même toute *action* suppose un vouloir, et par conséquent une intention, un but, un objet, soit que ce vouloir s'exprime par des mouvements organiques, ou par un acte d'attention. Ces données générales, tirées du fond même de l'esprit humain, sont nécessairement communes à toutes les langues; et la plus logique, la plus conforme à la raison, est certainement celle qui les exprime avec le plus de précision, d'exactitude et de clarté.

Après avoir fait connaître les éléments de la proposition, nous en donnerons les divisions, ainsi que les affirmations mentales, dont elles sont l'expression ; elles se divisent en indi-

viduelles, particulières et générales, selon que le sujet désigne un individu, une espèce ou un genre.

Les propositions se divisent encore en vraies ou fausses, selon que l'affirmation mentale dont elles sont le signe dans le langage a elle-même pour objet l'erreur ou la vérité.

Enfin, les anciennes logiques divisent les propositions en *simples*, *complexes*, *composées*, *incidentes*, *explicatives*, *déterminatives*, *affirmatives*, *négatives*, *copulatives*, *disjonctives*, *conditionnelles*, *causales*, *relatives*, *discrétives*, *exclusives*, *exceptives*, *comparatives*, *opposées*, *contradictoires*, *contraires*, etc. Nous ne donnerons qu'une explication très-succincte de ces différents termes.

1° On appelle *simples* les propositions qui n'ont qu'un sujet et qu'un attribut, comme : *La vertu est aimable*; *composées*, celles qui ont plus d'un sujet ou plus d'un attribut, comme quand je dis : *Les biens et les maux, la vie et la mort, la pauvreté et les richesses viennent de Dieu*; *complexes*, celles dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, comme dans ces propositions : *Tout homme qui ne craint rien est roi; la piété est un bien qui rend l'homme heureux dans les plus grandes adversités*; — *incidentes*, celles qui expliquent ou déterminent le sujet ou l'attribut des propositions complexes, comme quand je dis : *L'orgueil, qui nous inspire tant d'envie, nous sert souvent aussi à la modérer*; ou qui, dans la phrase, expriment une circonstance que l'on pourrait omettre, sans que le sens de la proposition principale fût altéré, comme dans cet exemple : *César, après avoir passé le Rubicon, se met à la poursuite de Pompée.*

2° Nous ne parlerons pas des propositions complexes, selon l'affirmation ou la négation, c'est-à-dire, dans lesquelles la proposition incidente n'est qu'une formule pour nier ou affirmer ; comme, *je soutiens*, *je nie*, *il est vrai*, *il est faux*; par exemple, *je soutiens que la terre est ronde*; ni de cette autre espèce de propositions que les anciennes logiques appellent *modales*, parce que l'affirmation ou la négation y est modifiée par l'un de ces quatre modes : possibilité, contingence, impossibilité, nécessité; exemple : *Il est possible que les*

planètes soient habitées. Nous nous bornerons à expliquer les diverses sortes de propositions *composées*.

La Logique de Port-Royal reconnaît deux sortes de propositions composées ; les unes où la composition est expressément marquée, et les autres où elle est plus cachée, et a besoin d'une explication pour être aperçue. On peut réduire les premières à six espèces : les *copulatives* et les *disjonctives* ; les *conditionnelles* et les *causales* ; les *relatives* et les *discrétives*.

On appelle *copulatives* celles qui renferment ou plusieurs sujets ou plusieurs attributs joints par une conjonction affirmative ou négative. Exemple :

> Le sage est citoyen ; il respecte à la fois
> *Et* le trésor des mœurs, *et* le dépôt des lois. (CHAMP-FORT.)
> *Ni* l'or *ni* les grandeurs ne nous rendent heureux. (LAFONTAINE.)

Les propositions *disjonctives* sont celles qui marquent alternative, ou partition ou distinction dans le sens des choses dont on parle. Exemple :

> Aut *aamt*, aut *odit mulier ; nihil est tertium.*

L'homme est incertain dans ses résolutions : *tantôt* il veut une chose ; *tantôt* il en veut une autre.

Les propositions *conditionnelles* sont celles dont les deux membres sont liés l'un à l'autre par une condition sans laquelle ce qui est exprimé dans le principal cesserait d'avoir lieu, comme quand je dis : SI *Dieu est juste, les méchants seront punis* ; SI *la mort est un passage à une vie meilleure, elle est désirable.*

On appelle *causales* les propositions dont les deux parties sont liées par un rapport de causalité, c'est-à-dire dont le dernier membre contient la cause ou la raison de ce qui est exprimé dans le premier. Exemple : *Dieu est patient*, PARCE QU'*il est éternel. Il y a des vérités qui sont la source des plus grands désordres*, PARCE QU'*elles remuent toutes les passions.* (Châteaubriand.)

Les propositions *relatives* sont celles qui renferment quelque comparaison ou quelque similitude. Exemple : *Où est le*

trésor, là est le cœur. Telle est la vie, telle est la mort. Comme le feu éprouve l'or, de même l'adversité éprouve l'homme courageux.

Les propositions *discrétives* ou *adversatives* sont celles entre lesquelles il existe quelque différence, quelque opposition ou restriction; cette différence est marquée dans le discours par les conjonctions, *mais*, *néanmoins*, *quoique*, *loin que,* et autres semblables. Exemple :

> Le conquérant est craint, le sage est estimé,
> *Mais* le bienfaisant charme, et lui seul est aimé.
> Aimez qu'on vous conseille, *et non pas* qu'on vous loue.

Les propositions *composées*, dont la composition n'est pas aperçue du premier abord, et n'existe que dans le sens, peuvent être ramenées aux quatre espèces suivantes : propositions *exclusives*, *exceptives*, *comparatives*, *inceptives*, ou *désitives*.

On appelle *exclusives*, celles qui marquent qu'un attribut convient à un sujet, et ne convient qu'à lui. Exemple :

> Rien *n*'est beau *que* le vrai ; le vrai *seul* est aimable.
> *Una salus victis nullam sperare salutem.*
> L'homme *ne* recueillera *que* ce qu'il aura semé.

Les propositions *exceptives* sont celles où l'on affirme une chose de tout un sujet dans un premier jugement, mais avec une exception qui est exprimée dans un second jugement par quelque préposition *séparative*; comme, *excepté*, *sauf*, *hormis*; etc. Exemple : *Il faut être toujours prêt à servir ses amis*, EXCEPTÉ *contre sa conscience. On peut tout sacrifier à l'amitié*, SAUF *l'honnête et le juste. Tout est perdu*, FORS *l'honneur.*

Dans les propositions *comparatives,* il y a aussi deux jugements, puisqu'on ne peut dire qu'une chose est égale à une autre, ou qu'elle lui est supérieure ou inférieure sans qu'il y ait deux idées à comparer, et par conséquent deux jugements. Exemple : *La* PLUS *grande de toutes les pertes est celle d'un ami. Il est* PLUS *sûr d'obéir que de commander.* MIEUX *vaut douceur que violence.*

Les propositions *inceptives* ou *désitives* sont celles qui ex-

priment ce qu'était une chose avant le temps dont on parle, ou ce qu'elle est depuis le même temps. Port-Royal en donne les exemples suivants : *La langue latine a cessé d'être vulgaire en Italie depuis* 600 *ans* ; *les Juifs n'ont commencé qu'au cinquième siècle depuis Jésus-Christ à se servir des points pour marquer les voyelles.*

Cette énumération est loin d'avoir épuisé toutes les formes de la proposition. Ces formes sont innombrables, il y en a autant qu'il y a d'espèces de rapports, c'est-à-dire d'espèces de *conjonctions*, de *prépositions* et d'*adverbes*. Ainsi les conjonctions *augmentatives*, qui lient les jugements par l'idée d'accroissement et d'augmentation, comme dans ces exemples : l'*oisiveté étouffe les talents*, *et* DE PLUS *engendre les vices* ; *il a véritablement quelques défauts* ; AU SURPLUS *il est honnête homme* ; ou qui modifient la proposition principale par extension de sens, comme quand je dis : *Il faut conserver un véritable ami* JUSQU'A *la mort* ; *l'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages*, MÊME *celui de désintéressé* ; les conjonctions *périodiques*, qui servent à marquer une certaine circonstance de temps, comme dans ces phrases : TANT QUE *les hommes pourront mourir*, *et qu'il aimeront à vivre, le médecin sera raillé et bien payé* ; *l'amitié ne subsiste guère* DÈS QUE *l'estime réciproque est détruite* ; les conjonctions *conclusives* qui servent à déduire une conséquence d'un principe, comme dans ces propositions : *Je pense*, DONC *Dieu existe* ; *l'envie est un sentiment triste et bas, un noir chagrin du bonheur d'autrui, elle est* PAR CONSÉQUENT *le supplice des âmes viles, comme l'émulation est la passion des âmes nobles ;* les conjonctions *explicatives*, qui lient les jugements par forme d'*explication*, comme dans ces exemples : L'*armée était composée de vingt mille hommes*, SAVOIR : *quinze mille d'infanterie*, *et cinq mille de cavalerie* ; *conduisez-vous* DE TELLE SORTE QUE *vos parents puissent se glorifier de vous avoir pour fils* ; les conjonctions *transitives*, qui servent à marquer un passage ou une transition, d'une chose à une autre, comme si je disais : *Tout homme est inconstant* ; OR, *mon ami, vous êtes homme* ; — *gagnons l'estime des gens de bien* ; QUANT *à l'opinion de la multitude,*

ménageons-la sans la flatter ; toutes ces conjonctions, dis-je, indiquent autant de modifications de la pensée, autant de manières d'associer les idées, autant de formules de propositions.

Enfin, nous dirons ce qu'il faut entendre par propositions *opposées*, *contradictoires* et *contraires*, dont toutes les logiques donnent l'explication.

Deux propositions sont *opposées* l'une à l'autre, lorsqu'ayant le même sujet ou le même attribut, elles expriment deux jugements entre lesquels il y a disconvenance. Or, cette disconvenance ou cette opposition peut se produire de deux manières : par la *contradiction* positive, ou par la simple *contrariété*.

Les propositions *contradictoires* ne sont jamais ni vraies ni fausses ensemble ; mais si l'une est vraie, l'autre est fausse ; et si l'une est fausse, l'autre est vraie. S'il est vrai, par exemple, que *nul homme n'est impeccable*, il est faux que *quelques hommes soient impeccables*. S'il est faux que *Dieu soit injuste*, il est vrai que *Dieu est juste*.

Les propositions *contraires* ne peuvent jamais être vraies ensemble ; mais elles peuvent toutes deux être fausses. Par exemple, s'il est vrai que *tous les hommes sont justes*, il est faux que *nul homme ne soit juste*. Mais la fausseté de l'une n'emporte pas la vérité de l'autre ; car il peut y avoir des hommes justes, sans que pour cela tous soient justes.

ARTICLE III. — *Caractères d'une langue bien faite.*

Une langue bien faite est celle qui correspond exactement aux diverses modifications de la pensée, qui en reproduit tous les éléments, et qui exprime de la manière la plus logique l'ordre naturel de son développement et de ses formes. En un mot, le langage doit être l'expression la plus complète, l'interprète le plus fidèle de l'esprit humain, puisqu'en effet les lois du langage ne sont pas autres que les lois de l'intelligence.

Il suit de là, que la première qualité d'une langue bien faite est la *clarté*, qui doit exister, non pas seulement dans les mots

comme signes d'idées, mais encore dans les combinaisons des mots entre eux, comme signes d'associations ou de groupes d'idées.

La clarté dans les mots résulte de l'identité parfaite des termes avec les idées dont ils sont les signes. Il faut que dès qu'un mot frappe l'oreille, l'esprit soit aussitôt et directement conduit de ce mot à l'idée qu'il représente ; ce qui n'aurait pas lieu, si le mot réveillait à la fois deux ou plusieurs idées différentes. L'équivoque qui résulterait de ce double ou de ce triple sens, laisserait nécessairement l'esprit en suspens entre deux ou trois acceptions, à l'une desquelles il n'aurait souvent aucune raison de s'arrêter de préférence. Le langage étant le moyen de transmission spirituelle entre les hommes, il est évident que pour que nous puissions communiquer aux autres nos sentiments, nos idées, nos déterminations, pour que la signification des mots que nous prononçons soit bien comprise, il faut que l'acception de ces mots soit bien déterminée, et que par conséquent chacun d'eux ne serve à exprimer qu'une seule et même idée. La pluralité de significations qui leur serait attribuée, entraînerait l'ambiguité, la confusion, l'incertitude, et le langage, n'étant plus que l'image obscure de la pensée, ne remplirait plus son but, celui de la manifester dans toute sa pureté, dans toute sa vérité à l'intelligence d'autrui. La clarté a pour condition la fixité. Combien de fois la légèreté d'esprit, le caprice de la mode, l'amour de la nouveauté, n'ont-ils pas détourné les mots de leur acception primitive ? Ces changements dans la signification des termes ont non-seulement pour effet d'altérer la langue, en y jetant l'obscurité et la confusion ; mais il est bien rare que cette confusion des mots ne s'étende pas jusqu'aux idées, et que la raison d'un peuple ne se ressente pas profondément de l'ambiguité qui se répand dans le langage. Lorsque d'un siècle à un autre, le sens des mots varie d'une manière notable, ces variations, symptôme malheureux d'une grande mobilité dans les opinions, sont d'un fâcheux présage pour la stabilité des principes sociaux et le maintien des mœurs et des croyances anciennes. Les révolutions de la langue sont, selon nous, les conséquences des révolutions de la pensée, et des révolutions de la pensée au bouleversement de la société

il n'y a pas loin. Comparez la langue de Cicéron et de Virgile à celle du Bas Empire, et la langue de Bossuet et de Racine au jargon révolutionnaire ou romantique, et vous aurez l'expression exacte de la différence qui existe entre la Rome d'Auguste et la Rome d'Héliogabale et des trente tyrans ; entre la France de Louis XIV et la France de Robespierre, etc. Pourquoi de nos jours est-il si difficile de s'entendre sur les questions qui touchent de près ou de loin à la morale ou à la politique ? Pourquoi ces divisions, pourquoi cette anarchie des esprits qui tient la France dans une continuelle agitation? C'est qu'en France il y a autant de langues que de partis, autant de partis que d'opinions, autant d'opinions que d'interêts, autant d'intérêts que d'individus. Chaque parti se crée un langage selon ses idées et ses besoins; il n'y a, pour ainsi dire, plus rien de commun entre des intelligences dont chacune suit sa voie particulière; de sorte qu'en dehors du catholicisme, qui seul conserve le principe d'unité, qui seul peut offrir un point de ralliement aux esprits, il serait peut-être impossible de trouver deux hommes qui pussent tomber d'accord sur un seul principe, se rencontrer sur le terrain d'une même croyance.

La clarté dans les combinaisons des mots résulte de l'arrangement, de la distribution systématique des termes dans la proposition, dans la phrase, dans la période; de manière que l'ordre de succession des mots corresponde exactement à l'ordre logique qui préside à la succession des idées dans l'esprit, et qu'il y ait entre les signes les mêmes rapports de convenance, de contiguité et de subordination qui lient les idées entre elles. En un mot, il faut que la syntaxe, dans l'expression et le développement de la pensée, procède comme la raison elle-même dans sa marche et dans ses combinaisons. « C'est ce qui donne à la langue française, dit M. Bautain, un immense avantage sur toutes les langues vivantes, quant à la prose. Elle est devenue la langue universelle, aussitôt qu'elle a été constituée, parce qu'elle est éminemment philosophique, c'est-à-dire la plus propre par son développement logique, par sa construction directe et conforme à la marche de la nature, à exprimer les choses telles qu'elles se font dans la réalité et avec l'ordre même qu'elles suivent dans leur manifestation. »

La comparaison d'une phrase française avec une phrase latine prise au hasard rendra cette assertion évidente, en démontrant que les éléments de la pensée ne peuvent pas être logiquement distribués dans un autre ordre que celui que leur assigne la construction de notre phrase française. J'ouvre Tacite, et je lis : At Germanicus legionum, quas navibus vexerat, secundam et quartam decimam itinere terrestri P. Vittellio ducendas tradit, quò levior classis vadoso mari innaret, vel reciproco sideret. Si je traduis mot à mot, et en conservant les inversions, j'ai une série de mots ou d'idées dont tous les rapports de succession et de subordination logiques sont certainement intervertis : *Mais Germanicus, des légions, lesquelles, des vaisseaux, il avait transportées, la seconde, et, la quatorzième, par le chemin, de terre, à Publius Vitellius, devant être conduites, il livre, afin que, plus légère, la flotte, remplie de bancs de sable, par la mer, elle voguât sur, ou, refluant, elle s'échouât.* Je le demande ; est-ce ainsi que la nature procède ? Est-ce là véritablement la marche de l'esprit humain ? Au commencement de la phrase, c'est Germanicus qui est en scène. Mais que va-t-il faire ? Quelles sont ses intentions ? Nous ne savons pas même encore s'il va jouer un rôle actif ou passif. Voilà cependant ce qu'il faut faire connaître avant tout ; car jusque là l'esprit est en suspens. Or, puisqu'on fait *agir* Germanicus, il est tout simple que son nom soit immédiatement suivi du mot qui seul peut indiquer et spécifier l'*action*, c'est-à-dire du verbe, sans lequel je n'ai aucune idée du rapport qu'on veut établir entre le sujet de la proposition et les autres termes qui en font partie. Le mot *légionum* ne m'apprend rien sur le sens de la phrase, non plus que les trois mots suivants, qui ne servent qu'à déterminer le mot *legionum*. Les mots *secundam et quartam decimam* me laissent également dans l'incertitude sur la fonction du sujet. Les mots *itinere terrestri* n'éclaircissent pas davantage le sens principal ; ce n'est qu'une idée accessoire qui ne résout pas le problème. Le mot *Vitellio* indique bien que Germanicus à affaire avec Vitellius, mais je ne sais pas encore de quoi il s'agit; ce n'est qu'en lisant les mots *ducendas tradit*, que je comprends enfin ce qu'on voulait me dire. Eux seuls me font

connaître la nature de l'action faite par Germanicus, et l'intention qui y préside, et le but qu'il se propose. Eux seuls me révèlent tous les rapports que l'écrivain établit entre les différents termes de sa proposition. Il est inutile de pousser plus loin cette analyse. Voyons maintenant si la traduction de cette phrase, selon le génie de notre langue, pourrait donner prise aux mêmes critiques : *Cependant Germanicus, afin que sa flotte voguât plus légèrement parmi les bas-fonds, ou s'échouât plus doucement à l'instant du reflux, débarqua la seconde et la quatorzième légions, et chargea Vitellius de les ramener par terre.* Ici, plus d'ambiguité, plus d'énigme à deviner. Aussitôt que Germanicus est nommé, on me fait pressentir la mesure qu'il va prendre, en m'indiquant l'intention qui le fait agir. Je sais déjà qu'il va jouer un rôle actif, par l'indication précise du motif qui préside à ses déterminations et aux ordres qu'il va donner. La phrase procède absolument selon l'ordre de l'esprit humain. Car toute décision de la volonté suppose nécessairement la connaissance du but que l'on se propose, parce qu'on n'agit jamais librement sans intention. L'intention précède donc toujours la détermination ; il était donc tout-à-fait logique de faire connaître le motif, l'intention de Germanicus, avant de faire connaître la mesure qui a pour objet de la réaliser. Remarquons encore que tous les mots qui sont entr'eux dans un rapport de dépendance et de connexité, sont unis dans la proposition, comme les idées qu'ils expriment le sont dans l'esprit. Rien ne sépare les termes contigus, rien n'interrompt la marche du discours, rien n'entrave et ne suspend le développement du sens général. Chaque mot qu je prononce me fait pénétrer plus avant dans la pensée de l'auteur. Il y a progrès continuel, depuis le commencement jusqu'à la fin. La nature, ce me semble, ne procède pas autrement.

Ne regrettons donc pas les inversions des Latins, les désinences de leurs déclinaisons et de leurs conjugaisons, et tous les prétendus avantages que des grammairiens, admirateurs fanatiques de l'antiquité, leur ont si gratuitement enviés. Si la parole n'a d'autre objet que d'exprimer la pensée, la première des langues est sans contredit celle qui l'exprime avec

le plus de clarté. On dira peut-être que cette obligation rigoureuse de s'astreindre à l'ordre logique des idées, nuit à l'harmonie de la phrase, et à la variété des combinaisons et des tournures oratoires. Ceci nous paraît être encore un préjugé des écoles. Pour nous, il nous est impossible de reconnaître ce que le style de Cicéron a de plus harmonieux que celui de Fénelon et de Châteaubriand, et nous ne voyons pas en vérité l'avantage que peut avoir Tacite sur Bossuet et sur Pascal, sous le rapport de la variété. Et d'ailleurs, quand il en serait ainsi, ce serait selon nous, un inconvénient bien mince. La langue, en définitive, n'est pas faite pour l'oreille, mais pour l'esprit, et mieux vaut encore blesser un peu l'oreille, que de mettre l'esprit à la torture.

La seconde qualité d'une langue bien faite, c'est la *précision*, qui n'existe qu'à la condition que toutes les idées, toutes les nuances de la pensée aient un signe qui les représente. Une langue serait pauvre si le peuple qui la parle avait plus d'idées que de mots, parce qu'elle ne pourrait satisfaire à tous les besoins de la pensée. Une langue est riche, au contraire, lorsqu'elle a autant de mots que d'idées à exprimer. Mais il ne faut pas confondre la superfluité avec la richesse. Une langue qui aurait dix mots pour exprimer absolument la même idée surchargerait la mémoire, sans aucun profit pour l'intelligence; ce serait là une abondance stérile. Un des mérites de la langue française est précisément de n'avoir pas de vrais synonymes, c'est-à-dire de mots qu'on puisse d'une manière absolue employer indistinctement l'un pour l'autre. Telle est l'opinion de nos plus célèbres auteurs : ce qu'on admire le plus dans leurs écrits, c'est cette propriété d'expressions dont le choix est tel qu'il serait impossible de substituer un autre mot à celui qu'ils emploient, sans altérer leur pensée, sans dénaturer leur phrase. Telle était celle d'un homme dont personne ne révoquera en doute la sagacité, le jugement et le goût, de l'abbé Girard, dont l'ouvrage a uniquement pour but de faire ressortir la différence délicate des *synonymes*, c'est-à-dire le caractère singulier de ces mots qui, se ressemblant comme frères par une idée commune, sont néanmoins distingués l'un de l'autre par quelque idée accessoire et particulière

à chacun d'eux; d'où naît, dit-il, une nécessité de choix pour les placer à propos et parler avec justesse. Cette qualité si rare a été celle de tous nos bons écrivains. Ennemie du verbiage, et de l'abus des termes, exacte et judicieuse dans l'emploi des mots, c'est elle qui, en bannissant du discours toutes ces images vagues, tous ces *à peu près* dont les esprits superficiels et paresseux se contentent dans leur manière de concevoir, comme dans celle de s'expliquer, prévient la confusion, l'obscurité et l'équivoque, éclaire l'esprit dans sa marche, et prévient toutes ces erreurs où tant d'hommes ne s'engagent dans leurs écrits, que parce qu'ils ne comprennent pas eux-mêmes la portée de leurs paroles; c'est elle enfin qui distingue l'homme de mérite de l'homme vulgaire, et les ouvrages qui vivront dans la postérité, de ceux qui doivent mourir avec la circonstance qui les a fait naître.

« Pour acquérir la justesse, dit l'abbé Girard, il ne faut point imaginer que les mots qu'on nomme *synonymes*, le soient dans toute la rigueur d'une ressemblance parfaite, en sorte que le sens soit aussi uniforme entr'eux que l'est la saveur entre les gouttes d'eau d'une même source. Car en les considérant de près, on verra que cette ressemblance n'embrasse pas toute l'étendue et la force de la signification; qu'elle ne consiste que dans une idée principale que tous énoncent, mais que chacun diversifie à sa manière par une idée accessoire qui lui constitue un caractère propre et singulier. La ressemblance que produit l'idée générale fait donc les mots synonymes; et la différence qui vient de l'idée particulière qui accompagne la générale, fait qu'ils ne le sont pas parfaitement, et qu'on les distingue comme les diverses nuances d'une même couleur. Je ne disconviens pas qu'il n'y ait des occasions où il soit assez indifférent de choisir; mais je soutiens qu'il y en a encore plus où ils ne doivent ni ne peuvent figurer l'un pour l'autre, surtout dans les ouvrages médités et composés avec réflexion.

» Qu'une fausse idée des richesses ne vienne donc pas pour fronder mon système sur la différence des synonymes, faire parade de la pluralité et de l'abondance. J'avoue que la pluralité des mots fait la richesse des langues; mais ce n'est pas la pluralité purement numérale, elle n'est bonne qu'à remplir les

coffres d'un avare : c'est celle qui vient de la diversité, telle qu'elle brille dans les productions de la nature. La satisfaction de l'esprit et non le chatouillement de l'oreille fait l'objet de la conversation et de la lecture : je ne fais donc cas de la quantité des mots, que par celle de leur valeur. S'ils ne sont variés que par les sons et non par le plus ou moins d'énergie, d'étendue et de précision, de composition ou de simplicité que les idées peuvent avoir, ils me paraissent plus propres à fatiguer la mémoire, qu'à enrichir et faciliter l'art de la parole. Protéger le nombre des mots sans égard au sens, c'est, ce me semble, confondre l'abondance avec la superfluité. »

Le même auteur fait ensuite très-judicieusement observer, que c'est se tromper sur la cause du mauvais effet que produit ordinairement la répétition, que de l'attribuer à la répétition du son plutôt qu'à celle de l'idée. Si le même mot déplaît lorsqu'il reparaît, dit-il, ce n'est point parce qu'il a frappé l'oreille, mais parce qu'il a déjà frappé l'esprit, qui s'ennuie et se dégoûte de tout ce qui ne se présente pas avec les grâces de la nouveauté. Ainsi, il y a une foule de mots que l'on répète sans ennui, tels que les *pronoms*, les *articles*, les *prépositions*, parce que leur valeur ne consiste que dans une simple désignation de rapport, qui n'ayant par elle-même rien de déterminé, paraît toujours nouvelle quand le sujet indiqué est nouveau : ce qui prouve clairement, ajoute-t-il, que c'est plus à la diversité de valeur, qu'à celle de l'articulation que le mot est redevable de l'agrément qu'il a dans le discours ; et que c'est la multiplicité des idées qui doit produire et produit en effet la multiplicité des termes.

Au reste, il est bien entendu que la langue doit suivre les progrès de la science et de la pensée. A mesure que l'analyse de l'esprit humain est plus profonde, à mesure que la sphère des connaissances s'étend et s'agrandit, le langage doit marquer et fixer par de nouveaux signes ces nouvelles acquisitions de l'intelligence. Une langue riche d'abord deviendrait pauvre, si, tandis que la pensée se développe, elle restait stationnaire. Lors donc que nous disons qu'on doit conserver aux mots leur sens primitif, qu'on doit s'abstenir de changer l'acception des termes, qu'on doit respecter ce qui est consacré

par un usage immémorial, nous voulons dire seulement que la stabilité dans la signification des mots est la seule garantie de la clarté des langues, puisqu'une langue n'est intelligible pour tous, qu'à la condition que ceux qui la parlent attachent absolumentl es mêmes idées aux mêmes signes; qu'autant que l'usage des siècles, au lieu d'affaiblir ou de modifier le sens des termes, assure au contraire de plus en plus en plus leur immutabilité. Mais nous n'entendons pas qu'on ne puisse faire subir aux langues des changements successifs par accroissement et par augmentation. La parole est perfectible comme l'homme lui-même. Le langage doit donc marcher comme l'humanité dans les voies du perfectionnement, et ce perfectionnement n'a d'autres bornes que celles de l'esprit humain. C'est ce qu'exprime Horace dans ces vers :

> . . . . . . *Si fortè necesse est*
> *Indiciis monstrare recentibus abdita rerum,*
> *Fingere cinctutis non exaudita Cethegis*
> *Contingat, dabiturque licentia sumpta prudenter.*

Horace indique même la manière de créer des mots nouveaux :

> *Et nova fictaque nuper habebunt verba fidem, si*
> *Græco fonte cadant, parcè detorta.*

Ce conseil n'a pas été sans doute sans influence sur les nombreuses acquisitions que notre langue a faites dans les temps modernes; car il est remarquable que presque tous les termes scientifiques qui sont entrés nouvellement dans le domaine de la parole, sont tirés du grec.

Nos Dictionnaires et, en particulier, celui de l'Académie, ont donc une double fonction à remplir ; la première de fixer, de marquer du sceau de l'invariabilité, la valeur des termes, d'en préciser la signification, de manière que leur sens soit à l'abri du caprice et de l'arbitraire; la seconde, de recueillir avec soin et de constater avec exactitude les progrès de la connaissance humaine, en consignant tous les termes nouveaux dont les besoins de la science ont nécessité l'invention. Ainsi, toute langue a sa partie mobile et sa partie invariable; mais dès qu'une nouvelle notion est entrée dans le commerce des

intelligences à l'aide de la parole, le mot qui l'exprime est une fois pour toutes acquis à la langue et ne doit plus sortir de la circulation.

La troisième qualité d'une langue bien faite, c'est l'*analogie*, qui consiste dans le rapport exact et constant entre les diverses modifications de la pensée et celles des signes qui les représentent. Ceci a sa raison dans la logique même de l'esprit humain, qui veut que les mêmes circonstances de *temps*, de *mode*, de *nombre*, de *genre*, de *personne*, en un mot, tous les rapports semblables, soient exprimés, dans les déclinaisons et les conjugaisons des noms et des verbes, par des modifications analogues dans la forme ou les désinences des mots auxquels elles s'ajoutent. « Pour que cette analogie fût parfaite, dit M. Gerusez, il faudrait qu'il n'y eût en toute langue qu'une seule conjugaison et deux ou trois déclinaisons, suivant le nombre des genres. Mais cette régularité ne pouvait résulter que d'une analyse parfaite de la pensée, et d'une connaissance exacte des rapports exprimés. Or, cette analyse et cette science n'existent pas au début des langues. Elles portent donc nécessairement l'empreinte des incertitudes et des tâtonnements de la pensée. C'est pour cela que les mots primitifs sont les moins réguliers de tous. »

Nous ne croyons pas que ce soit là la véritable explication du défaut d'analogie dans les langues. M. Gérusez part évidemment de la supposition qu'il en est du langage comme de toutes les inventions humaines, qui d'abord n'ont été qu'un germe informe que l'expérience, le génie et les progrès de la science ont plus tard développé et perfectionné. Mais si nous partons de l'hypothèse adoptée par la généralité des savants de nos jours, et démontrée par des faits irrécusables, qu'il a dû exister une langue unique, vraiment naturelle, commune à tous les hommes existant alors, puisque tous ayant la même nature, la même organisation, vivant dans la même région, en face des mêmes objets, étaient affectés par ces objets, à peu près de la même manière; que cette langue primordiale, brisée par la dispersion de la famille humaine, altérée par le changement de pays et de climats, par la diversité des relations et des influences, est encore au fond des langues multi-

ples et dérivées, n'est-il pas beaucoup plus raisonnable de penser que cette dispersion des éléments du premier langage parlé a été moins un perfectionnement qu'une corruption, moins un retour vers l'analogie qu'une interversion des règles de la grammaire primitive? Au lieu de croire que le début de la parole humaine a été marqué par les imperfections et les irrégularités dont une analyse plus savante de la pensée a, dit-on, cherché plus tard et successivement à la dégager, n'est-il pas beaucoup plus vraisemblable que c'est la dispersion du genre humain d'abord, puis le mélange et la confusion des idiômes qui ont altéré la langue primordiale, qui en ont rompu l'unité, et qui sont cause de cette diversité de formes, de ces anomalies grammaticales dont aucune langue connue n'est exempte.

Mais sans remonter aussi haut, sans discuter ici une question qui se rattache à celle de l'unité de la race humaine, question que nous examinerons dans la suite de cet ouvrage avec tout le soin qu'elle mérite, c'est un fait qui ne sera contesté par personne que toutes les langues vivantes se sont formées, pour ainsi dire, des débris de langues antérieures réduites à l'état de langues mortes ou complètement perdues au milieu des révolutions et des transmigrations des peuples. C'est ce qu'il est facile de constater pour les langues modernes, dont on connaît l'origine, et dont il est aisé de suivre les transformations; tandis qu'il est impossible de vérifier si la langue primitive, qui peut-être n'existe plus que dans les racines qu'elle a laissées au fond de toutes les autres, était plus ou moins irrégulière que les nôtres. Tout le monde sait en effet que les Celtes, les Romains et les Grecs ont laissé partout des mots et des locutions qui se sont naturalisés dans la langue-mère de tous les peuples de l'Europe. Or, quelques modifications qu'ait pu faire subir à ces mots le génie de la langue qui les adoptait, ils ont dû conserver quelque chose de leur physionomie native, et laisser l'empreinte de leurs diverses origines dans le nouvel idiôme. Qu'est-il donc besoin de chercher ailleurs la raison de ce qu'on appelle noms et verbes irréguliers? N'est-il pas tout simple qu'à mesure que les langues dérivées s'éloignent de la souche primitive, à mesure qu'elles

prennent un caractère propre qui les distingue de toutes celles qui ont avec elles une origine commune, ces différences soient autant de dérogations particulières aux principes de la langue d'où elles sont sorties.

Mais je vais plus loin: tout porte à croire que la première langue parlée par le genre humain, non-seulement selon la doctrine de l'institution divine de la parole, mais même selon l'hypothèse que l'homme en serait l'inventeur, a été la plus régulière de toutes. Car, suivant la remarque de M. Gérusez, la marche naturelle de l'esprit pousse toutes les langues à l'analogie. Et cet instinct se révèle jusque dans les enfants, que la nature elle-même porte à ramener tous les mots à des formes identiques. Les enfants ne comprennent pas les irrégularités de la langue. Leur raison naissante refuse de s'y plier, et c'est même ce qui explique pourquoi l'étude des langues étrangères leur présente tant d'obstacles et de difficultés. Lorsqu'ils commencent à parler, ils ramènent naturellement aux désinences des verbes qu'ils connaissent le mieux, toutes les modifications des verbes nouveaux avec lesquels il ne sont pas encore familiers. Ainsi, le génie de l'homme abandonné à lui-même tend irrésistiblement vers l'analogie, et ce penchant a dû se manisfester plus librement et avec plus de force encore au début de la pensée humaine. Mais le mélange et la confusion des races ont dû fréquemment contrarier cette tendance, et c'est ce qui explique, selon nous, les irrégularités qu'on remarque dans le système grammatical de toutes les langues connues.

On objecte que les mots primitifs, ceux auxquels on ne peut contester l'antériorité, puisqu'ils sont les plus usuels, sont les moins réguliers de tous. La conjugaison du verbe substantif est irrégulière dans toutes les langues, ainsi que celle des comparatifs et des superlatifs des mots les plus usités. M. l'abbé Bautain développe au long cette remarque, qui est en effet digne de l'attention du philosophe : « Aucun des temps du verbe *être*, dit-il, ne se forme méthodiquement. Sa racine se voile dans la plupart, quelquefois même disparaît entièrement. Ainsi en français l'infinitif *être* fait à la première personne du présent de l'indicatif, je *suis*, où la racine ne se voit plus ; elle

reparaît dans la seconde et dans la troisième, tu *es*, il *est*. Elle s'enfonce de nouveau dans la première personne du pluriel, nous *sommes*, se remontre dans vous *êtes*, et s'en va dans ils *sont*. Il en est de même dans le latin. En grec, la racine se conserve sous toutes les variations du présent de l'indicatif, εἰμί, εἷς, εἶ, ἐσμέν, etc. L'imparfait du latin la reproduit dans *eram*; elle devient invisible dans le parfait *fui*, venant du grec ἔφυν, dont nous avons tiré notre prétérit je *fus*. L'allemand présente la même singularité. L'infinitif *seyn*, fait au présent de l'indicatif *ich bin*, qui n'a aucun rapport avec la racine *seyn* ou ει, laquelle ne se montre qu'à la deuxième et à la troisième personne, *du bist*, *er ist*. L'imparfait *ich war* présente encore une nouvelle anomalie, et le participe passé *gewesen*, d'où se forme le parfait, est encore autre. En anglais, l'infinitif lui-même est irrégulier, *to be*, qui vient probablement de la première personne de l'indicatif présent allemand, *ich bin*, lequel vient du grec ἔφυν; puis à ce même présent de l'indicatif vient *I am*, qui n'a aucune ressemblance avec l'infinitif; *thou art*, *tu es*, qui n'en a pas davantage; et enfin *he is*, *il est*, où reparaît seulement la racine commune du verbe *être* dans toutes les langues, savoir ε, ει, ε ou η, ες, ις. La conclusion qui sort de tous ces faits, c'est que la racine du verbe *être* ne paraît en général à découvert qu'à l'infinitif et au présent de l'indicatif, c'est-à-dire aux deux formes, dont l'une exprime la vie dans son universalité sans restriction aucune, et l'autre le présent ou ce qui existe absolument, sans condition, au-dessus du temps. Dans les formes du passé et du futur elle est presque toujours voilée, obscurcie, souvent méconnaissable, parce qu'elle est modifiée par les conditions du temps, comme l'idée qui est au fond de chaque existence, apparente dans son développement radical et primitif, finit par s'enfouir dans les formes qui la recouvrent. »

Ces observations sont peut-être plus ingénieuses que vraies, comme explication du fait en question. Dans les langues anciennes, et en particulier dans la langue grecque, il est difficile de voir dans les divers temps du verbe *être*, autre chose que des *formes* communes, universelles, qui s'ajoutent à tous les autres verbes, et qui servent à les modifier selon les temps,

les personnes, les nombres et les diverses circonstances, ou les divers rapports qui peuvent exister entre les choses. Au lieu de voir, par exemple, dans le verbe εἰμι un radical, une racine, subsistant par elle-même, je n'y vois qu'une suite de terminaisons qui se reproduisent assez uniformément dans les conjugaisons des autres verbes, et qu'on peut en séparer, sans détruire l'idée fondamentale, sans supprimer autre chose qu'une simple modification qui n'est pas essentielle à la subsistance de la pensée. Si le verbe *être* n'est qu'une forme générale, s'il ne se compose que de désinences variables dont l'objet est d'exprimer les diverses circonstances de la *connaissance*, du *sentiment* ou de l'*action*, ses prétendues irrégularités n'ont plus rien qui doive surprendre. Nous ne prétendons pas infirmer par là l'importance de la fonction que ces désinences remplissent dans toutes les langues. Elles répondent à deux idées qui se mêlent invariablement à toutes les autres, puisque nous ne concevons rien que sous la condition de l'*être* et du *temps*. Mais dans le développement de l'esprit humain, selon sa nature, ce qu'il y a de substantiel, de radical en lui, ce n'est ni l'existence *passée*, ni l'existence *actuelle*, ni l'existence *future*; c'est le *moi*, c'est l'*activité*, c'est ce quelque chose de permanent, d'identique à lui-même, dont les divers points de la durée ne sont que les modifications : en un mot, c'est l'unité finie, comme Dieu est l'unité infinie.

Voilà pourquoi le verbe *être* n'est *substantif* qu'à l'infinitif, ce qui permet en grec et en français de le construire avec l'article, comme tous les autres noms : l'*être*, τὸ εἶναι; partout ailleurs il n'est que l'expression d'un rapport, qu'un simple modificatif. On peut donc supposer que dans la formation de ce verbe, l'existence dans le *présent*, dans le *passé* et dans *l'avenir* a frappé si vivement les esprits, qu'elle a cessé d'être l'existence, proprement dite pour devenir une notion toute nouvelle, dans laquelle, dit M. Gerusez, le principal était effacé par l'accessoire.

On a révoqué en doute l'avantage d'une parfaite analogie dans les langues. On s'est demandé si elles ne perdraient pas plus qu'elles ne gagneraient, si tous les rapports identiques étaient exprimés par des modifications identiques. S'il n'y

avait, par exemple, qu'une seule forme de conjugaison pour tous les verbes, que deux ou trois déclinaisons pour tous les noms, selon le nombre des genres, cette uniformité constante, cette exacte symétrie ne fatigueraient-elles pas par leur monotonie, comme ces villes tirées au cordeau, dont on connaît toutes les rues, quand on en a vu une seule? Tout ce qu'on peut dire ici, c'est que la parole n'a été instituée que pour communiquer la pensée, et que tout ce qui a pour objet de rendre cette communication plus facile, est conforme à la véritable destination du langage. Or, l'analogie, étant incontestablement un moyen de clarté et de facilité, est sans aucun doute, une des conditions d'une langue bien faite. L'analogie est si naturelle à l'esprit humain, que c'est d'après cette loi que se forment tous les mots nouveaux, toutes les nouvelles nomenclatures scientifiques, et que toutes les réformes tentées par les grammairiens dans les temps modernes n'ont pas eu d'autre but que d'effacer autant que possible les irrégularités qui défigurent toutes les langues de l'Europe, nées au milieu de la confusion des éléments dispersés de la civilisation romaine. Mais tout ce qui est de l'homme participe nécessairement à l'imperfection de sa nature; or, il est à croire que l'empreinte de cette imperfection subsistera toujours dans les langues, quels que soient les efforts du génie pour la faire disparaître. Partout où l'homme substitue son œuvre à celle de Dieu, on reconnaît le sceau d'une intelligence bornée. Le premier langage a dû être parfait comme son auteur, parce qu'il était l'expression de la vérité même. Mais l'homme qui n'avait pas respecté en lui-même l'image de Dieu, pouvait-il la respecter davantage dans le don sublime qu'il en avait reçu?

CHAPITRE VII.

DE L'ORIGINE DES IDÉES.

La question de l'origine des idées a été résolue indirectement dans l'examen que nous avons fait des divers éléments de l'intelligence, et des conditions selon lesquelles chacun d'eux se produit dans l'esprit humain. Car c'est faire connaître l'origine

de nos idées, que de faire connaître comment, par quels moyens et à quelle occasion chacune d'elles se forme en nous. Or, en parcourant les diverses branches de la faculté de connaître, il n'est pas une seule idée de quelque importance dont nous n'ayons indiqué la source, dont nous n'ayons décrit les caractères, dont nous n'ayons expliqué la formation.

Mais, dira-t-on, rechercher quelle est l'origine des idées, c'est rechercher quel a été l'état primitif de l'esprit, c'est rechercher ce qu'il y avait dans l'âme humaine, au moment de sa création. Or, ce problème ne peut être résolu directement, ni par la conscience, qui ne constate que son état actuel, ni par la mémoire, qui ne peut remonter assez haut pour nous éclairer sur ce qui s'y est passé dans les premiers moments de son existence. Sans doute; mais ne pouvons-nous pas, en vertu de la croyance à la stabilité et à la généralité des lois qui régissent l'univers et l'esprit humain en particulier, résoudre indirectement la question, en induisant de la manière dont les idées se produisent actuellement en nous, celle dont elles ont dû s'y produire dès le principe? Nous savons comment nous nous mettons tous les jours en rapport avec les différents objets de la connaissance; nous savons comment et dans quelles circonstances l'idée de ces objets naît et se forme dans notre esprit; nous sommes à même de vérifier par des expériences répétées le résultat de nos premières observations; nous pouvons nous assurer par le témoignage de ceux qui nous entourent que ce qui a lieu en nous a lieu également en eux; pourquoi voudrait-on que les choses se fussent passées dans l'origine autrement qu'elles ne se passent aujourd'hui? Y a-t-il une seule bonne raison pour croire que le développement de l'intelligence humaine ait été soumis primitivement à des conditions autres que celles qui président à son développement actuel? Tout le monde sait comment on doit s'y prendre pour suggérer à un enfant des notions nouvelles, soit sensibles, soit métaphysiques; il n'y a qu'une méthode pour enseigner la science, pour faire naître telle ou telle idée dans l'esprit de celui qui reçoit l'enseignement; personne n'ignore que si on ne le place pas dans de certaines conditions voulues, l'idée de la chose qu'on veut lui faire connaître n'entrera pas dans son esprit.

L'acquisition de la connaissance est donc soumise à des lois constantes, et la connaissance de ces lois contient elle-même la solution du problème de l'origine et de la formation de nos idées.

Mais au lieu de chercher dans l'étude attentive de l'état actuel de l'esprit, la connaissance de son état primitif, les anciens philosophes ont conçu la question sous l'empire d'une préoccupation qui ne pouvait que les égarer. L'hypothèse qui considérait les idées comme des entités intermédiaires entre l'esprit et les objets, régnait encore si universellement dans les écoles, que Mallebranche a pu dire sans contradiction : « Je crois que tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons pas les objets qui sont hors de nous, par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles et une infinité d'objets hors de nous ; et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes ; et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, ce n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est immédiatement uni à notre âme, et c'est ce que j'appelle *idée.* »

Partant donc de cette hypothèse, que l'esprit n'est pas en rapport avec les *objets*, mais avec les *idées*, ils se demandèrent : Quelle est la cause efficiente de ces idées ? d'où et comment sont-elles venues dans l'esprit ? Or, la question ainsi posée ne pouvait recevoir que les deux solutions suivantes :

Ou les idées ont pour cause efficiente les corps ; ce sont les corps qui nous les envoient, et elles entrent dans l'esprit, à mesure qu'ils agissent sur lui, ou c'est Dieu même qui en est la cause, et qui les donne à l'esprit en même temps que la vie.

De là deux systèmes : celui des *idées acquises*, qui a pour principaux représentants Aristote, Bacon, Locke et Condillac; et celui des *idées innées*, représenté par Platon dans l'antiquité, et par Descartes, Mallebranche et Leibnitz parmi les modernes.

1° Système des idées acquises.

Ce système représente l'âme humaine, au moment de sa création, comme une table rase, *tabula rasa*, sur laquelle viennent successivement se graver les différentes idées comme autant de caractères. Son principe fondamental est cet adage de l'ancienne école : *Nihil est in intellectu quod priùs non fuerit in sensu ;* il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été d'abord dans le sens : principe qui a été diversement interprété, mais qui conduit nécessairement au sensualisme tous ceux qui le prennent pour point de départ. Car, soit qu'on l'entende avec Locke dans ce sens, que toutes nos idées viennent de la sensation ou de la réflexion de l'esprit sur ses propres opérations, soit qu'on lui fasse signifier avec Condillac que toute idée n'est qu'une sensation, ou qu'une transformation de la sensation, il résulte également de ces diverses explications cette conséquence, que l'activité intellectuelle ne s'exerce que sur un fonds primitivement fourni par les sensations, que l'âme n'est capable d'aucun développement que par l'entremise du corps, que la sensation est la matière, ou plutôt le principe générateur de la pensée, en un mot, que toutes nos idées ont leur origine dans les sens. Cette conséquence a été avouée successivement par Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke, Condillac, et par tous les philosophes de cette école. Mais si les sensations sont l'élément générateur de toutes les connaissances humaines, il faut en conclure qu'il n'y a d'autre moyen légitime de connaître que la perception externe, d'autre science que celle des corps, d'autres idées réelles que les idées sensibles. Ici la force même de la logique entraîne inévitablement au matérialisme et à la négation du monde moral. Par conséquent, tous les mots qui expriment l'incorporel, l'infini, n'ont aucun sens pour l'esprit humain, parce qu'ils représentent ce que les sensations ne représentent pas. Aussi, lorsque Locke essaie d'expliquer les idées d'espace, de temps, d'infini, d'identité personnelle, de substance, de cause, de bien et de mal, qui sont évidemment hors du domaine des sens, il est forcé, pour les faire entrer dans l'entendement hu-

main, de les confondre avec les idées de corps, de fini ou de nombre, de collection de qualités, de succession de phénomènes, de peines et de récompenses, de plaisir et de douleur, etc., qui sont en effet explicables par la sensation et la réflexion. N'osant pas les nier, il les dénature, il les transforme ; ce qui revient au même. Car n'est-ce pas nier, par exemple, l'idée de l'infini, n'est-ce pas lui refuser toute réalité objective, que de ne l'admettre qu'à la condition de la confondre avec celle du fini ? Si donc les idées de temps et d'espace, de substance et de cause, si les idées de Dieu, de justice, de loi morale, de devoir, d'immortalité de l'âme, de spiritualité, de vie future, et autres semblables, n'ont d'autre garantie de certitude que le témoignage des sens, comme les sens ne nous disent absolument rien sur toutes ces choses, il faut les rejeter comme des conceptions sans objet hors de l'esprit ,comme de pures chimères, ou plutôt comme de véritables aberrations de la nature humaine.

Si, au contraire, nous croyons aussi invinciblement à l'existence de Dieu, à la distinction du bien et du mal moral, etc., qu'à la réalité des phénomènes du monde sensible, il faut renoncer au principe que toutes nos idées ont leur origine dans la sensation, puisqu'il en est un grand nombre qu'il est impossible d'expliquer par elle. Qu'on nous dise en effet par quel sens l'idée de justice, l'idée de cause, l'idée de temps, serait entrée dans l'esprit. Ces choses sont-elles sonores, colorées, savoureuses, odorantes, chaudes ou froides, molles ou dures, pour affecter l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût ou le toucher ? Pour les sens, ce qu'on appelle *action juste ou vertueuse*, n'est qu'une série de mouvements physiques qui ne signifient rien de plus qu'un déplacement de parties matérielles. Si l'homme témoin d'une action semblable n'avait absolument que la vue, pour juger de ce qui se passe sous ses yeux, tout ce qu'il pourrait affirmer, c'est que certains mouvements organiques ont eu lieu en sa présence, dans telle ou telle direction, etc. Mais ce qui constitue la *vertu*, ce n'est pas tel mouvement du corps, telle extension des bras en avant, en arrière, à droite, à gauche ; c'est la volonté, c'est l'intention, c'est le but qu'on se propose, c'est le rapport des mouvements organiques avec ce

but, c'est la conformité de l'acte volontaire avec la loi morale, etc. Or, je le demande, tout cela est-il de nature à tomber sous les sens? Que nous donnent les sens par eux-mêmes? Rien autre chose que l'étendue tangible, l'étendue de couleur, les sons, les saveurs, les odeurs, et leurs différentes modifications. Or, combinez de toutes les manières imaginables l'étendue tangible, par exemple; et vous n'obtiendrez jamais que de l'étendue tangible. Transformez tant que vous voudrez la sensation de résistance ou de pesanteur, ou de température, et de cette sensation vous ne ferez jamais sortir l'idée de justice, l'idée de liberté, l'idée de devoir. Bien loin que nous puissions nous élever par les sens à ces notions supérieures, ils ne sauraient pas même nous donner une seule idée de rapport. Ainsi, même pour nous faire concevoir les rapports des phénomènes physiques, soit avec le temps, soit avec l'espace, soit avec leur cause, soit avec la substance à laquelle ils se rattachent, il nous faut recourir à quelque chose de supérieur aux sens, c'est-à-dire à la raison. Je perçois bien par les sens un corps, puis un autre corps. Mais ce qui les compare, ce qui saisit leur ressemblance ou leur différence, ce ne sont pas les sens, c'est la raison, qui, aidée de l'attention et de la mémoire, prononce sur la convenance ou la disconvenance des deux idées. En un mot, considérer le monde métaphysique comme une transformation du monde physique, attribuer aux sens la notion de ce qui ne tombe pas, et de ce qui ne peut évidemment tomber sous les sens, faire résulter d'une série d'impressions purement matérielles la connaissance des choses les plus inaccessibles à l'action des corps, des choses que nous ne pouvons même concevoir que d'une manière immatérielle, c'est une absurdité qui heureusement porte avec elle sa réfutation.

2° Système des idées innées.

D'après ce système, il est un certain nombre d'idées qui ne peuvent venir des sens et de l'action des objets matériels sur nos organes : rien de plus incontestable. Mais on en conclut que ces idées nous ont été données en même temps que la vie, ou qu'elles sont nées avec nous; ce qui répugne à la raison,

et ce qui est démenti par l'expérience. Si ces idées étaient innées, elles seraient simultanées et non successives ; elles ne naîtraient pas, elles ne se développeraient pas à l'occasion des objets qui s'offrent à nous ; elles ne seraient que des réminiscences, comme le pensait Platon, et l'intelligence de l'homme, instruite dès le principe, devrait se borner à se souvenir et à reconnaître.

Ce qui pourrait donner quelque apparence de vérité à l'hypothèse de l'innéité des idées, c'est, dit M. Damiron, « qu'il est des choses que nous apprenons si vite, si aisément, avec si peu de surprise, de travail et d'attention, qu'il nous semble que nous les savions déjà. Croire qu'elles ne nous sont pas inconnues, voilà où est l'illusion ; le vrai est qu'elles ne nous sont que familières ; mais cette illusion est décevante ; et pour peu que nous nous y prêtions, persuadés qu'en effet nous n'acquérons pas les idées que cependant nous acquérons, nous arrivons tout naturellement à supposer que, n'étant pas acquises, elles nous sont données dès notre naissance, et que nées en nous en même temps que nous-mêmes, elles n'ont d'autre date que notre propre vie. »

Ainsi l'impossibilité où nous sommes de préciser le moment où nous avons commencé à faire la distinction du bien et du mal, à concevoir la notion de l'être, de la cause, de l'espace, du temps, peut nous faire illusion au point de nous porter à croire que ces idées n'ont jamais cessé d'être dans notre entendement. « Il y a en effet, dit encore M. Damiron, certaines dispositions de pensée, certaines nécessités d'intelligence, une sorte de destination spirituelle, qui selon les cas et les objets nous déterminent naturellement à telles ou telles idées, comme, par exemple, lorsqu'à la vue d'une chose qui commence à être, nous concevons nécessairement la cause qui la fait être ; ou encore, lorsqu'ignorant ce que c'est qu'observer, comparer, généraliser et raisonner, il nous arrive cependant d'accomplir successivement tous ces actes divers, et de nous trouver à chacun d'eux avec une nouvelle manière de voir. Alors, certes ce qui nous dirige, ce n'est pas notre volonté, qui ne sait rien de tout cela, c'est un instinct régulier et une impulsion de notre nature ; ce sont les lois qui la régissent. Nous

sommes ainsi faits, et comme nous le sommes dès notre naissance, il est tout simple de penser qu'il y a là quelque chose d'inné, de non acquis, de primitif, que l'expérience peut mettre en jeu, en fournissant les occasions, mais qu'elle ne crée ni n'engendre. Maintenant, pour ce qui est des idées qui sont la conséquence de ces lois, il est aisé de comprendre la préoccupation systématique qui, ne les distinguant pas de leur principe, les datant de la même époque, prenant leur existence en *puissance* pour leur existence en *réalité*, les explique par l'hypothèse d'une réelle *innéité*. L'*innéité* est à la capacité, au pouvoir de produire; on la prête au fait lui-même, on met sur la même ligne, on fait être en même temps le réel et le possible. »

Là en effet est l'erreur, erreur excusable sans doute, erreur délicate et d'une facile admission, mais que nous croyons que les considérations suivantes mettront dans tout son jour.

Nous appelons pensée tout phénomène spirituel, soit modification, soit opération. Mais nul phénomène spirituel ne se produit sans cause. Toute pensée humaine, toute idée, tout sentiment, toute volition suppose donc quelque chose d'antérieur, en qui elle a son principe, c'est-à-dire, en raison de laquelle elle a été produite. Ce qui revient à dire qu'il n'y a point d'effet sans cause, que nul effet ne précède sa cause.

La cause ou le principe de nos pensées n'est autre qu'une certaine force, une certaine vertu ou puissance, dont l'âme se trouve douée dès le moment de sa naissance. La capacité, la puissance, la faculté de produire ses pensées, voilà ce qu'il y a d'inné dans l'âme humaine, voilà ce que Dieu lui a donné en la créant. Ces capacités se développent, ces facultés entrent en exercice, selon leur nature et les lois qui leur sont propres. De là toutes les pensées humaines, qui doivent être considérées comme les effets, ou, si l'on veut, comme les résultats du développement de ses facultés.

Ainsi, de même que les mouvements qui ont lieu dans les corps présupposent la faculté d'être mus et la force mécanique qui la met en jeu, puisque sans *mobilité* aucun mouvement ne pourrait se produire dans les corps; de même, dans l'esprit, la faculté de connaître, en se développant selon les conditions

de sa nature, produit les idées ; la faculté de sentir, en se développant sous l'influence des causes qui l'excitent, produit les sensations et les affections de toutes sortes ; et la faculté de vouloir, en entrant en action, produit les volitions et les actes d'attention.

Dire que les idées sont innées et que Dieu les a mises en nous, en nous créant, c'est dire que les idées ont précédé dans notre âme les facultés, ou qu'elles sont simultanées avec elles. Mais si les idées sont antérieures ou simultanées aux facultés, à quoi bon les facultés ? Si les idées ne sont pas le résultat du développement de l'intelligence, il faut nier l'intelligence ; comme il faut nier la sensibilité et la volonté, si nos sensations et nos volitions sont innées. Alors nos idées et tous les phénomènes de la pensée sont des effets sans cause, ou leur unique cause est Dieu, et alors on tombe dans le panthéisme et le fatalisme. Car nos idées, n'étant plus le résultat du développement de nos facultés intellectuelles, sont nécessairement le résultat de l'action de la puissance divine. En outre, si toute pensée humaine a été gravée originairement dans notre âme, au moment de sa naissance, non-seulement nous ne sommes plus libres, mais Dieu est l'auteur de toutes nos mauvaises pensées comme de toutes nos bonnes. Il n'y a plus rien de volontaire et de personnel dans les combinaisons de notre raison. Il faut nier l'activité propre du moi. Nos volitions, aussi bien que nos idées nous ont été données avec la vie ; rien n'est à nous, tout est le résultat de l'action divine sur notre âme. Car on ne pourrait, avec la moindre apparence de raison logique, établir une distinction entre les *volitions* et les *idées*, et soutenir qu'à la vérité celles-ci sont innées, mais que les volitions sont, par exception, le produit spontané de l'activité du moi, le résultat ou l'effet de la faculté de vouloir se développant et s'exerçant dans tel ou tel sens selon les circonstances. S'il en est ainsi pour les volitions, pourquoi pas pour les idées ? Qui ne connaît d'ailleurs l'influence de la volonté sur l'intelligence, par le moyen de l'attention, de l'analyse, de la comparaison, de la classification et du raisonnement ? La science n'est-elle pas le résultat de l'activité humaine, et peut-on l'acquérir sans la chercher, sans appliquer fortement son esprit à la trouver ? Si

nos idées sont innées, alors qu'avons-nous besoin d'observer, d'étudier, de consulter les livres, de recourir à l'expérience des autres hommes, d'interroger les savants, de consumer notre vie dans des veilles laborieuses, pour acquérir cette instruction qui est si peu de chose en comparaison de ce que nous ignorons? N'avons-nous pas la science infuse, et l'enseignement peut-il nous servir à autre chose qu'à nous apprendre ce que nous savons déjà, et ce que nous savons bien mieux que par les maîtres, puisque nous le tenons de Dieu même?

Que Dieu soit la cause première de nos idées, cela est incontestable, pourvu qu'on l'entende dans ce sens, que Dieu est la source de toute intelligence, comme il l'est de toute existence. Qu'on soutienne, avec saint Bonaventure, que tout don parfait descend du Père des lumières, que la sagesse divine est cachée dans toute connaissance et dans toute chose, que tout ce qui est senti ou connu est un sanctuaire qui recèle Dieu; en un mot, que toute vérité qui éclaire l'esprit de l'homme n'est qu'un reflet de la vérité infinie, ce sont là de grandes et sublimes pensées, que la religion peut défier la raison de démentir; mais là n'est pas la question : il s'agit de savoir si la pensée humaine, avec tous les éléments qui la composent, existe *à priori*, toute faite, toute formée dans l'âme de chacun de nous, dès le moment de sa création, ou si nos idées ne se forment que successivement et au fur et à mesure que les circonstances dont elles dépendent leur donnent l'occasion de se produire.

Or, nous disons que l'âme a reçu de Dieu en naissant des facultés qui, en se développant selon les lois immuables de la nature humaine, produisent tous les phénomènes de la pensée; que l'enfant naît sans idées, sans connaissances, mais qu'étant doué de la faculté de connaître, il acquiert des idées et des connaissances, dès que son intelligence, mise en jeu par les causes extérieures et par l'activité qui est propre à l'esprit de l'homme, se trouve dans des conditions convenables pour en avoir; que le partage de l'humanité est l'ignorance originelle; que celui qui vient de naître à la lumière n'a ni la notion de Dieu, ni la notion du devoir, ni la notion du juste et de l'injuste, ni la notion du temps, ni celle de l'espace, ni celle de la cause,

ni même la notion de l'être, mais que par l'action et la réaction du monde extérieur sur son esprit, et de son esprit sur le monde extérieur, par le rapport qui s'établit entre son âme et les objets, en un mot, par le développement naturel de la réflexion et de la raison, suivant les lois que Dieu a établies, il acquiert successivement la notion de toutes les choses qui lui étaient primitivement tout-à-fait inconnues. Tout cela est si conforme à la *raison* et à l'expérience, qu'il est fort douteux que Descartes l'ait entendu autrement, comme on peut s'en convaincre par le passage suivant, que cite M. Laromiguière : « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée ; car ainsi, il n'y en aurait aucune ; mais j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes *la faculté de les produire.* » Ainsi Descartes reconnaissait bien qu'il y a certaines idées qui ne procèdent, ni des objets du dehors, ni des déterminations de la volonté ; mais il ne les distinguait des idées *factices* ou *adventices,* qu'autant qu'elles procèdent uniquement de la *faculté de penser.* Descartes s'explique d'une manière encore plus positive dans cet autre passage : « Lorsque j'ai dit que l'idée de Dieu est *innée,* je n'ai jamais entendu autre chose que ce que mon adversaire entend, savoir : *que la nature a mis en nous une faculté par laquelle nous pouvons connaître Dieu* ; mais je n'ai jamais écrit, ni pensé que telles idées fussent actuelles, ou qu'elles fussent je ne sais quelles *espèces* distinctes de la *faculté même que nous avons de penser* ; et même je dirai plus : qu'il n'y a personne qui soit si éloigné que moi de tout ce fatras *d'entités scolastiques.*

3° Origine des idées selon M. Laromiguière.

Après avoir démontré qu'il est faux 1° que toutes nos idées aient leur origine dans la sensation ; 2° que nos idées soient innées, M. Laromiguière essaie lui-même de résoudre ce problème.

Or, il assigne à nos idées quatre sources différentes. Ces quatre sources sont quatre espèces de sentiments qu'il désigne

par les noms de : *sentiment-sensation*, *sentiment de l'action des facultés de l'âme*, *sentiment de rapport*, et *sentiment moral*. Ces quatre *sentiments* deviennent *idées*, au moyen de l'*attention*, de la *comparaison* et du *raisonnement*.

S'il a voulu placer l'origine de toutes nos idées dans la sensibilité, il est tombé dans le même défaut qu'il reproche à Condillac ; avec cette seule différence qu'au lieu de ne reconnaître qu'une seule espèce de *sentiment*, *le sentiment-sensation*, il en reconnaît quatre ; ce qui est sans doute une amélioration, mais ce qui n'empêche pas son système d'être faux. Quelque transformation qu'on fasse subir à un *sentiment*, il ne peut être qu'un *sentiment* et jamais une *idée*. Un fait de sensibilité ne peut changer de nature ; *sentir* sera toujours *sentir*, et par conséquent distinct du *connaître*.

Si au contraire il entend par *sentiment-sensation* ce que nous appelons *perception externe matérielle* ; par *sentiment de l'action des facultés de l'âme*, ce que nous appelons *perception interne ;* par *sentiment de rapport*, ce que nous appelons *perception de rapport* ou *raison* ; enfin, par *sentiment moral*, ce que nous appelons *conscience morale*, *perception du bien et du mal*, son langage est ambigu, et il manque à la règle de clarté, de précision et d'exactitude rigoureuse qu'on exige en philosophie. Du reste, dans cette seconde hypothèse, qui est l'interprétation la plus vraie de sa pensée, M. Laromiguière paraît avoir voulu établir que toutes nos idées ont deux degrés ; d'abord *obscures* et *confuses*, puis *claires* et *distinctes*, par l'effet de l'*attention* que l'esprit leur donne. Seulement il a tort d'appeler *sentiments* les *idées obscures :* pour être *obscures*, elles n'en sont pas moins *idées*.

CHAPITRE VIII.

ORIGINE DE LA PAROLE.

Il y a deux systèmes sur l'origine du langage des sons articulés. Quelques philosophes prétendent qu'il a commencé, qu'il s'est développé et perfectionné graduellement comme toutes les autres choses humaines, en un mot, qu'il est l'œuvre

de l'homme; ils appartiennent pour la plupart à l'école sensualiste. Les autres nient la possibilité de l'invention humaine de la parole, et soutiennent que l'homme l'a reçue primitivement de Dieu avec l'intelligence et la vie. Ce dernier système a été soutenu vers la fin du siècle dernier par J.-J. Rousseau. M. de Bonald a de nos jours consacré deux volumes à réfuter l'opinion contraire, défendue surtout par Condillac, et à mettre dans toute son évidence la doctrine de l'institution divine du langage. Aujourd'hui le système de M. de Bonald n'a plus guère de contradicteurs que parmi ceux qu'effraient encore ses conséquences; car, comme le dit M. Damiron : « Si une langue primitive a été donnée à l'homme par le Créateur, cette langue a dû être parfaite; pour être parfaite, elle a dû être pleine d'idées vraies, elle a dû être la vérité même, la vérité parlée et révélée. Or, pour les chrétiens, les Écritures sont la traduction fidèle et sacrée de cette langue toute divine; ils n'ont donc à voir dans les Écritures que la parole, le verbe et la vérité même de Dieu. »

Espérons que le moment est venu de ne plus craindre d'avouer de pareilles conséquences, quand même elles ressortiraient de la doctrine de l'institution divine du langage. Espérons que la philosophie, au lieu de mettre toutes les vérités du christianisme en état de suspicion à son égard, par cela seul qu'elles sont révélées, et qu'elles émanent d'une autorité autre que la raison humaine, sentira la convenance de se considérer comme son auxiliaire, et non plus comme son antagoniste et comme son ennemie. Quelle faiblesse de n'oser admettre le système de l'institution divine de la parole, système si conforme à la dignité de l'homme et à la grandeur de ses destinées, parce qu'il faudrait admettre avec lui la vérité des Écritures bibliques, et leur caractère de parole révélée ! Sous tous les rapports, l'harmonie de la religion et de la philosophie est une chose désirable, puisqu'elle est une condition de l'ordre social. Leur désaccord au contraire, en détruisant l'unité des intelligences, ne peut qu'être funeste à la société, parce que l'anarchie des croyances amène l'anarchie des intérêts, qui se résout elle-même en révolutions. Au reste, l'opinion qui fait de la parole un don de Dieu est, dans le système chrétien, un fait

qui était implicitement reconnu par toutes les philosophies antérieures, et dont MM. de Bonald, Bautain, Buchez, etc., n'ont songé de nos jours à rétablir la vérité, que parce qu'il a été contesté par les sensualistes modernes, qui d'ailleurs n'ont fait que rajeunir la vieille utopie d'Épicure.

Nous ajouterons que s'il est évident que le système de l'invention humaine du langage a un rapport direct avec celui qui place dans la sensation l'origine de toutes nos connaissances, il n'est pas vrai, selon nous, que le système de l'institution divine de la parole entraîne et suppose nécessairement, comme quelques-uns l'ont prétendu, le principe de l'innéité des idées. Le don de la parole fait au premier homme, c'est-à-dire la faculté qui lui aurait été donnée de trouver immédiatement, et par voie de révélation divine, les termes qui devaient servir d'expression et de signe à ses pensées, ainsi que la manière de les coordonner entre eux, ne change rien à la manière dont les idées se produisent, dont l'intelligence se développe actuellement dans tout esprit humain. Dieu, après avoir créé l'homme, l'a mis aussitôt en état de communiquer avec l'auteur de son être, et d'en recevoir l'enseignement qui lui était nécessaire : voilà le fait. Mais ce fait une fois accompli laisse subsister toutes les conditions auxquelles est soumis le développement de la connaissance humaine.

ARTICLE I[er]. — *Hypothèse de l'invention humaine du langage.*

On prétend expliquer l'invention purement humaine du langage parlé, 1° par la nature, 2° par l'imitation, 3° par l'analogie.

1° Par la nature.

L'homme, dit-on, ne pouvait pas ne pas parler. Il parle aussi naturellement qu'il pense. L'union de la parole et de la pensée résulte de la constitution même de son esprit; ce sont deux choses inséparables : « Les premiers hommes, dit M. Damiron ne sont pas nés parlant, pas plus qu'ils ne sont nés se souvenant; mais ils avaient la faculté de parler, comme ils avaient la faculté de se souvenir; la pensée leur est venue

parce qu'il était dans leur nature de l'avoir ; et quand ils l'ont eue, ils l'ont exprimée. » Ainsi pour ne pas attribuer le don de la parole à Dieu, on en fait une faculté innée, une loi qui régit fatalement notre être, on suppose que la nature nous instruit à parler, comme elle nous instruit à penser. C'est assimiler faussement deux choses très-distinctes. Oui, l'homme pense par cela seul qu'il est homme; mais il n'est pas vrai qu'il parle, par cela seul qu'il pense. Car un homme jeté hors de la société, sans avoir appris à parler, continuerait à penser, mais il ne parlerait pas. Si donc le premier homme n'avait pas reçu la parole de Dieu même, il est absurde de prétendre que cependant il aurait commencé de suite à parler. La raison et l'expérience nous démontrent au contraire que son premier état eût été un état de mutisme complet, si jamais il eût pu en sortir par les seules forces de son intelligence.

« Chacun, poursuit M. Damiron, a bientôt remarqué en soi le rapport intime et constant de la pensée aux mots, de certaines pensées à certains mots, et, voyant son semblable se servir de mots analogues ou identiques, a naturellement conclu dans cet autre lui-même des idées analogues ou identiques aux siennes. C'est ce qu'il nous arrive encore, à chaque instant, de faire, lorsque nous jugeons des sentiments d'autrui, d'après le rapport que nous trouvons entre les signes de ses sentiments et les signes de nos sentiments propres. Rien au reste de plus prompt et de plus sûr que ce mode de communication, pour peu surtout que les circonstances et le besoin excitent à l'employer. »

Toute cette argumentation n'est qu'un cercle vicieux dans lequel M. Damiron suppose précisément ce qui est en question, savoir, si, sans le secours d'une révélation directe, d'un enseignement divin, l'homme aurait trouvé naturellement des mots tout faits à mettre en rapport avec ses pensées. M. Damiron est ici évidemment la dupe d'une illusion. Oui, dans l'état actuel de l'humanité, quand nous entendons nos semblables prononcer des mots analogues ou identiques à ceux dont nous nous servons nous-mêmes, nous leur supposons des idées analogues ou identiques aux nôtres. Mais il ne s'agit point de ce qui se passe aujourd'hui, mais de ce qui a dû se passer aux premiers

jours du monde. La question n'est pas de savoir si maintenant que nous jouissons de la parole, il y a un rapport intime et constant de la pensée aux mots, mais si la langue des premiers hommes a instinctivement, naturellement articulé des mots, à mesure que ces mots devenaient nécessaires pour répondre aux besoins de la pensée, et en marquer les développements successifs. Or, c'est là une assertion plus qu'étrange.

Ailleurs M. Damiron expose sa théorie d'une manière plus systématique : « Quelles que soient, dit-il, l'origine et la nature de l'esprit, on peut dire, indépendamment de tout système et sans s'exposer à être contredit par aucun, que cet esprit qui vit, sent et se meut en nous, est quelque chose d'animé et d'actif, que c'est une force, une force intelligente ; des perceptions, des pensées, voilà les mouvements qui sont propres à cette force. Tant que ces mouvements sont purs, simplement spirituels, dégagés de tout lien ou de toute forme matérielle, ils sont si déliés, si rapides, si peu marqués, qu'à peine laissent-ils trace dans la conscience : ils y passent comme l'éclair. Ce sont là ces demi-pensées, ces vagues sensations, ces notions irréfléchies, qu'on retrouve en soi dans tous les instants où l'on ne donne nulle attention à ce qu'on voit, où l'on se borne à sentir : et de fait, on n'en aurait pas d'autres si les choses en restaient toujours là ; mais comme il est inévitable que l'esprit vienne à réfléchir, à recueillir ses impressions et qu'alors la perception est en lui plus ferme et plus prononcée, ses pensées, ses mouvements intellectuels devenant plus forts, se produisent avec plus d'énergie, et sortent de la pure conscience pour pénétrer dans l'organisation ; en y pénétrant, ils y déterminent certains mouvements internes que suivent aussitôt les gestes, l'attitude, la physionomie et la parole. L'organe vocal en particulier est très-propre, par son extrême souplesse, à bien recevoir et à bien rendre ces impressions de l'âme. Il arrive donc que les pensées se mettent en rapport avec les mouvements organiques, et principalement avec les sons ; qu'elles s'y allient et s'y unissent intimement : c'est au point qu'on a peine quelquefois à les en distinguer, et qu'on croit les voir, les saisir, les sentir réellement dans ces phénomènes, qui n'en sont cependant que les signes : or, une telle alliance

n'a pas lieu, sans que les actes de l'esprit ne participent plus ou moins à la nature de ceux du corps; ils prennent quelque chose de leur caractère et de leur allure, ils deviennent plus positifs et plus marqués, ils se matérialisent en quelque sorte. Ce sont alors des pensées qui, arrêtées et fixées par l'expression, s'achèvent, se définissent et se changent en idées claires et distinctes : c'est ainsi qu'on pense au moyen des signes, et surtout au moyen des mots. »

Cette élégante description rend assez exactement compte de ce qui se passe maintenant dans l'esprit de chacun de nous. Mais comme théorie de l'origine du langage, qu'est-ce qu'elle prouve, et quelles difficultés résout-elle? De ce qu'aujourd'hui nous ne pensons d'une manière claire et distincte qu'à l'aide des mots, s'ensuit-il que l'homme ait toujours pensé avec des mots? En est-il de l'organe vocal comme d'un clavier où les notes sont toutes faites; et la nature a-t-elle disposé les choses de manière que lorsque le mouvement de la pensée, ayant acquis un certain degré d'énergie, a pénétré dans l'organisation, elle y détermine certains mouvements nerveux qui mettent en jeu l'instrument de la parole, et lui font rendre tous les sons correspondants aux idées à exprimer? Mais alors l'homme n'est plus qu'une machine organisée où tout a été ordonné d'avance dans un but prévu et fixé, à peu près comme le sont tous les effets que produit un piano sous les doigts d'un artiste habile. Chaque pensée, en agissant sur le système nerveux, amène son expression verbale, de même que chaque touche frappée amène le son voulu par l'improvisateur. Quel rapport y a-t-il entre l'organe de la parole, qui est entièrement, absolument sous l'empire de la volonté, et les gestes, l'attitude, la physionomie, dont les mouvements peuvent être et sont en effet très-souvent un pur effet de l'instinct? Oui, sans doute, les traits de la physionomie, les gestes et les attitudes du corps se mettent *naturellement* en harmonie avec les affections de l'âme; par la raison toute simple que ces mouvements sont purement physiologiques, et sont le résultat de l'action de l'âme sur le cerveau et du cerveau sur le système nerveux. Et remarquons que ces mouvements sont toujours les mêmes sous l'influence des mêmes passions. C'est là bien véritablement le

langage de la nature, langage parfaitement uniforme chez tous les peuples, intelligible pour tous les hommes, purement spontané, et aussi ancien que la pensée elle-même. Mais qu'y a-t-il de commun entre ce langage et celui de la parole? Eh quoi! les mots sont-ils donc tout formés dans l'organe vocal, comme les gestes et les contractions du visage sont prédisposés à se modeler, dans les autres parties du corps, conformément aux différentes émotions de l'âme? Mais s'il y a une parole *naturelle*, pourquoi donc la diversité des langues? Si les mots sont tout faits dans le larynx, comme le sont les tons dans un orgue, comment se fait-il qu'on tire du même organe pour exprimer les mêmes pensées, des combinaisons de voyelles et de consonnes si différentes? Est-ce que, dans l'hypothèse que nous combattons, il ne devrait pas y avoir pour la parole la même uniformité qui existe pour les gestes?

2° Par l'imitation.

Il n'y avait rien dans la nature qui pût offrir à l'homme le modèle du langage. Qu'est-ce que l'homme pouvait imiter par l'organe vocal? Le bruit des vents, le murmure des flots, les roulements du tonnerre, les chants des oiseaux, les cris des animaux? etc. Or, nous disons d'abord qu'il est peu probable qu'il eut l'idée de les imiter, parce que ce qui devait préoccuper l'homme dans un temps où la civilisation ne lui fournissait pas encore les moyens de lutter contre les éléments et contre les animaux féroces, c'était le sentiment même que ces bruits divers faisaient naître en lui, c'était la conscience de sa faiblesse et de son isolement; et que quand l'âme est sous l'influence de la surprise, de l'appréhension et de la terreur, on cherche à fuir, à se soustraire au danger qui vous menace, et non pas à imiter ce qui vous effraie. Mais en supposant même que l'instinct d'imitation l'eût porté à reproduire par les modifications de la voix, les sons divers qui se font entendre dans la nature, le plus difficile pour lui était d'établir le rapport de ces sons avec les idées; et ce rapport n'est point donné par la nature: il eût été obligé de l'imaginer, de l'inventer. Or, quelle œuvre de génie, de patience et de sagacité que celle de conce-

voir le rapport de la pensée à certains sons articulés, et de ces sons articulés à certains objets ; de concevoir ensuite la possibilité d'une com munication intellectuelle, d'une manifestation d'idées d'un esprit à un autre, par le moyen de ces émissions de voix ; de concevoir enfin un système de signes intermédiaires, non plus pour représenter les objets, mais pour lier les idées de ces objets les unes aux autres, pour les combiner entre elles, pour constituer enfin la proposition, la phrase grammaticule, telle qu'elle existe dans toutes les langues, avec tous les rapports métaphysiques, avec tous les éléments logiques qui la constituent ! Car quand l'homme fût parvenu à réveiller dans l'esprit de ses semblables l'idée d'un animal, en reproduisant le cri qui le distingue, ou celui du tonnerre, en imitant ses roulements, il y a aussi loin de ces onomatopées naturelles à la parole, que des bêlements imitatifs d'un enfant abandonné au milieu d'un troupeau de moutons au langage des hommes civilisés. Ce qui constitue le langage, ce sont les rapports des mots. Or, ici il n'y a plus rien qui affecte les sens, rien qu'on puisse figurer aux yeux, rien que l'oreille puisse saisir et que la bouche puisse imiter. Où l'homme eût-il donc trouvé, je ne dis pas le modèle, mais même l'idée de ces rapports ?

On veut que le langage ait été le résultat de l'imitation. On aime mieux apparemment que l'homme ait été formé à l'école des êtres sans raison qu'à l'école de Dieu même. Lequel de ces deux enseignements est le plus digne de Dieu et de l'homme ?

Enfin, tout langage suppose des conventions, puisqu'il suppose un système de signes auquel tout le monde attache les mêmes idées. Or, ces conventions sont-elles possibles sans communication verbale ? Ce système de signes, il fallait le rendre intelligible. Or, comment le faire comprendre sans explication, et comment l'expliquer sans le secours de la parole ? Disons donc avec J.-J. Rousseau que la parole a dû être fort nécessaire pour inventer la parole. Quiconque songe quelle profonde psychologie contient le langage même le moins parfait, en sera pleinement convaincu. Supposer que des hommes plongés dans la plus complète barbarie, et réduits par consé-

quent aux seuls besoins physiques, auraient pu sentir le besoin de la parole, dont ils n'avaient pas même l'idée, et deviner qu'avec un certain nombre de sons combinés selon certaines lois, ils pouvaient rendre les formes innombrables de la pensée, tous les accidents du monde physique, toutes les idées de la morale, tous les événements de la société, en un mot, tous les êtres et tous leurs rapports, c'est avancer une assertion qui et contr edite par la nature elle-même.

3° Par l'analogie.

L'homme, dit-on, possède un langage naturel, celui des sons inarticulés, ou des cris que l'on jette spontanément sous l'influence des vives émotions de l'âme. Or, par analogie, n'a-t-il pas pu inventer d'autres sons, ou d'autres suites de sons, pour exprimer les autres phénomènes de la pensée? La nature, en associant elle-même certains sentiments avec certaines émissions de voix, n'a-t-elle pas dû lui suggérer l'idée de chercher à faire correspondre d'autres modifications du son à d'autres modifications de l'âme? Une fois le rapport saisi entre tel état de l'esprit et ce qui en est le signe extérieur, pourquoi n'aurait-il pas songé à varier ces sons autant que l'exigeaient les besoins de la pensée? Une fois mis sur la voie par cette première indication, il n'avait qu'à l'appliquer aux idées, c'est-à-dire à faire pour les phénomènes de l'intelligence ce que la nature avait déjà fait pour ceux de la sensibilité.

Cette raison serait spécieuse si les cris inarticulés étaient vraiment un langage; mais il n'y a langage proprement dit que là où il y a intention d'exprimer une idée par un signe quelconque. Or, premièrement les cris inarticulés ne sont pas signes d'idées, mais de sentiments. En second lieu, il n'y a et il ne peut y avoir, de la part de ceux qui les profèrent, comme de ceux qui les entendent, intention de leur faire signifier quelque chose, par la raison que ce sont des émissions de voix purement instinctives et poussées sans réflexion. Celui qui les produit ne peut songer à les employer comme langage, puisqu'il est tout entier au sentiment profond sous l'influence

duquel il se trouve, et dont ses cris ne sont que la manifestation involontaire; et celui de qui ils sont entendus ne peut non plus songer à les considérer comme signes d'idées, puisqu'un cri d'effroi, par exemple, ne fait naître que l'effroi dans celui qui l'entend, et que si le cri est reproduit, ce ne peut être également que par instinct et sous l'influence de l'émotion qui s'est propagée de l'âme du premier dans celle du second. Ainsi, le cri de douleur jeté par un enfant sera bien pour sa mère un avertissement pour voler à son secours. Mais, nous le demandons, à quoi pense une mère dans un pareil moment? Qu'est-ce qui la préoccupe? Est-ce le signe qui lui annonce que son fils est souffrant, qu'il est en danger, ou bien le danger lui-même? Si toute sa pensée se reporte sur son fils, si elle ne voit que lui, si elle est tout entière à sa tendresse et à sa sollicitude maternelle, qu'on nous dise quel usage ont pu faire les premiers hommes des sons inarticulés pour l'invention du langage, et s'il y a la moindre apparence qu'ils aient fourni les premiers éléments de la parole.

ARTICLE II. — *Système de l'institution divine de la parole.*

On peut ramener à trois chefs principaux les considérations décisives qui militent en faveur de ce système.

1° Preuves historiques.

Indépendamment du récit de la Genèse, qui décide la question d'une manière expresse, et dont on ne pourrait sans absurdité récuser le témoignage, uniquement parce que c'est une écriture révélée, l'hypothèse de l'invention humaine du langage est démentie par toute l'histoire profane, qui nulle part ne fait mention d'une époque où l'homme, n'ayant pas parlé jusques là, invente la parole. Aussi haut que l'on remonte dans les siècles antérieurs, on trouve toujours l'homme parlant et vivant en société. Aucun monument historique ne nous a transmis le nom d'un seul homme à qui soit attribuée une si merveilleuse invention. Et cependant, elle aurait laissé

quelques traces dans le souvenir des peuples. Bien loin de là, les plus anciennes traditions religieuses s'accordent, contre l'opinion d'Épicure, à rapporter le langage à la divinité, à le considérer comme le résultat d'un enseignement divin, comme un bienfait surhumain. Selon le *mimansa purva*, le son en lui-même est universel, éternel, immuable : c'est Dieu, c'est le verbe divin ; la parole, c'est la forme infinie, se réalisant, se limitant, se manifestant sous un mode fini. Les nations les plus sauvages, les plus étrangères à toute civilisation, les plus incapables par leur ignorance des combinaisons infinies que supposerait l'invention du langage, ont été trouvées douées de la parole, et leurs langues sont souvent d'une richesse et d'une abondance remarquables. Les modifications de la pensée les plus délicates, les plus métaphysiques y ont leur expression ; ce qui supposerait de la part des inventeurs une connaissance des lois de l'entendement, des formes de la raison, des principes et des règles de la grammaire infiniment au-dessus de l'intelligence des hordes sauvages qui les parlent, et ce qui prouve par conséquent qu'elles leur ont été transmises avec tout le système psychologique, avec tous les principes logiques qu'elles renferment. Nous ajouterons qu'on trouve une foule de peuplades sans civilisation, sans gouvernement, sans lois, sans arts, sans littérature, sans écriture, mais qu'on n'en trouve aucune sans langage. Comment expliquer cette différence ? Comment le génie de ces populations se serait-il élevé jusqu'à l'invention de la parole, et n'aurait-il pu inventer un seul des arts les plus nécessaires à la vie ? Serait-ce que l'art de parler serait plus facile que celui de forger le fer ou de labourer la terre ? ou bien serait-ce purement et simplement parce que les familles d'où elles tirent leur origine, jetées par un accident quelconque dans des contrées inconnues et séparées ainsi du reste du genre humain, n'auraient su conserver de la civilisation au sein de laquelle elles étaient nées, que le langage, dernière sauve-garde de l'humanité, lorsque toutes les autres lui manquent, que le langage, sans lequel l'homme ne tarderait pas à se dégrader jusqu'à la brute, puisqu'il n'y aurait plus pour lui ni société, ni lien moral, ni croyances communes, ni développement intellectuel possible.

Mais la science nous permet de tirer de l'ethnographie et de la comparaison des langues des conclusions plus positives encore. Les ethnographes modernes sont à peu près d'accord pour reconnaître, premièrement, que le langage fut d'abord unique, c'est-à-dire, qu'il a existé une langue-mère, d'où toutes les autres sont sorties ; secondement, que la séparation des idiômes s'est faite par une cause violente et soudaine, et qu'elle a été le résultat de la dispersion subite des membres de la grande famille humaine. Or, si toutes les langues sont sorties d'une même souche, s'il y a entre elles des affinités, des rapports, des termes communs qui ne permettent pas de douter qu'elles aient toutes la même origine, il y a nécessité de conclure qu'il n'y a pas plusieurs inventeurs de la parole, mais un seul. Or, cet inventeur unique, est-il Dieu ou l'homme? Quelle preuve nos adversaires donnent-ils que c'est l'homme? aucune. Quelle preuve nous donnent-ils que le langage n'est pas aussi ancien que l'homme même? qu'il ne date pas des premiers jours du monde? aucune. Nous leur opposons les textes sacrés de la Bible, le plus ancien monument historique connu, le récit de Moïse enfin, qui nous assure que l'homme, aussitôt après sa création, a conversé avec Dieu, qu'il en a reçu un enseignement verbal, qu'il a appris de Dieu même à nommer les animaux et les divers êtres qui l'entouraient, nous leur opposons l'opinion des Alex. de Humboldt, des Mérian, des Klaproth, des Fréd. Schlegel, des Herder, des Turner, des Abel Rémusat, des Niebur, des Balbi, sur la double unité du genre humain et du langage. Quand les conclusions de la science sont conformes aux enseignements de la religion, on peut regarder, ce semble, la question qui réunit cette double autorité, comme hors de toute contestation, sous le point de vue philosophique.

2° Preuves morales.

L'homme est un être moral. Par le fait seul de sa naissance, il est en rapport avec Dieu et avec semblables. De ses rapports avec Dieu découle la nécessité d'un enseignement divin, qui ne fut pas seulement une illumination intérieure et indivi-

duelle, mais un moyen universel, facile, approprié aux facultés de l'homme de transmettre la vérité révélée. Dès le principe, il a dû connaître clairement les liens qui le rattachent à son auteur, la loi qui devait régler l'usage de sa liberté, en un mot, son origine, ses devoirs et sa destinée. De ses rapports avec ses semblables dérive la nécessité de la parole. Point de société possible entre des êtres intelligents, sans communication verbale. Point de morale publique, point de lois, point de conventions, point de contrats, point de rapports civils ou politiques, sans langage pour s'entendre, pour échanger des idées, pour fixer la notion des devoirs communs à remplir les uns envers les autres. Donc, par cela seul que l'homme est né au sein de la société, Dieu a dû le placer dans les conditions voulues, pour y remplir la destination pour laquelle il l'y avait mis. Or, si l'on suppose que l'état de mutisme a été l'état originaire de l'homme, on fait de l'établissement de la société un problème insoluble. Car si l'homme a été muet dans le principe, il a dû d'abord inventer la parole, pour établir la société; et d'un autre côté, ce n'est qu'au sein de la société qu'il a pu concevoir l'idée et avoir la possibilité d'inventer la parole. C'est dans ce cercle vicieux que roulent les adversaires de M. de Bonald.

3° Preuves psychologiques.

Il nous est impossible actuellement de penser sans parole. Le langage pour nous n'est pas simplement signe, mais phénomène de l'acte intellectuel. Nous ne pouvons parler notre pensée, sans avoir d'abord pensé notre parole. L'idée ne se présente nettement à nous qu'avec le mot signe de l'idée : elle n'est claire, distincte, saisissable qu'à cette condition. Tant que nous n'avons pas le mot, tant que le signe verbal n'est pas venu, en se présentant à nous, déterminer la forme de notre idée, cette idée est si vague, si voilée, si obscure, qu'on peut dire qu'il n'y a pas proprement acte intellectuel. L'idée est tellement dépendante du terme qui la représente, elle est si fugitive, si indécise, tant qu'elle n'a pas été fixée dans notre esprit et comme dessinée par l'image du mot qui en est l'expression, qu'elle échappe à la réflexion elle-même, et reste

comme perdue dans les ténèbres de la conscience. Que chacun de nous s'observe et s'étudie : n'est-il pas vrai que, soit que nous conversions avec nos semblables, soit que nous nous entretenions avec nous-mêmes, notre pensée ne marche qu'à l'aide des mots, et qu'elle s'arrête aussitôt que les signes cessent de nous être présents? La pensée et la parole sont tellement inséparables que dans les fortes préoccupations d'esprit, il nous arrive quelquefois de penser tout haut. Nous avons connu des personnes chez qui ces conversations intérieures, ces *à parte* indiscrets étaient en quelque sorte habituels. Or, quelle différence y a-t-il entre penser tout bas et penser tout haut? C'est qu'il y a plus de réflexion dans le premier cas, et plus de spontanéité dans l'autre. Celui qui pense tout bas est plus maître de lui-même. Celui qui pense tout haut oublie qu'il peut avoir des témoins, et laisse échapper son secret sans s'en douter. Mais l'un et l'autre pensent avec des mots. Seulement l'un se contente de les penser, l'autre les articule comme il les pense et à mesure qu'il les pense. En un mot, point de pensée distinctement perçue par la conscience, sans forme de la pensée, et la forme de la pensée, ce qui la révèle à notre esprit, c'est le terme, c'est la parole.

Mais, dira-t-on, les enfants pensent avant de parler. Oui; mais c'est une pensée indéterminée, qui se perd dans le sentiment général de l'existence, et qui se confond avec lui. Cela est si vrai que nous ne nous souvenons d'aucun des actes de notre intelligence avant l'âge où nous commençons à parler. Notre souvenir ne peut nous rappeler que celles de nos pensées qui ont eu une forme, parce qu'il n'y a que celles-là que l'attention ait pu saisir et embrasser. Or, la pensée qui n'a point de signe représentatif n'a point de forme, elle n'a par conséquent rien que le souvenir puisse appréhender, parce que le souvenir ne peut s'attacher qu'à des faits de l'esprit bien déterminés, et que si les idées des objets sensibles le sont par les images mêmes de ces objets, les idées métaphysiques ne peuvent l'être que par le langage. Si au contraire l'enfant parlait aussitôt qu'il pense, il devrait pouvoir se souvenir de ce qu'il a pensé dès le berceau, parce que sa mémoire pourrait saisir des faits distincts, des idées formelles; et il n'y en a

point certainement de cette nature dans l'esprit d'un enfant, avant l'âge où il est initié au langage. Or, si la conscience ne perçoit distinctement que des pensées bien déterminées, et si la mémoire ne saurait s'appliquer à ce qui est sans forme dans l'esprit, il y a nécessité de conclure l'impossibilité pour les premiers hommes de faire aucune combinaison logique, dans le but d'arriver à l'invention du langage. Car il en est de la parole comme du calcul : pour calculer, il faut un système de numération; pour parler, il faut un système de grammaire; et un système de grammaire antérieur à la parole est une contradiction et une absurdité.

Mais, nous objectera-t-on encore, les sourds-muets se créent à eux-mêmes un langage. Le besoin de se faire comprendre les fait naturellement recourir à des signes pour exprimer leurs désirs, leurs pensées, leurs sentiments; pour indiquer ce qu'ils veulent ou ce qu'ils ne veulent pas. Tout nous démontre d'ailleurs qu'ils conservent le souvenir de leur vie antérieure, et des diverses circonstances qui s'y rattachent. Plusieurs ont pu rendre compte de ce qui s'était passé en eux dans le temps où ils ne pouvaient encore communiquer avec leurs semblables par le langage artificiel qui leur est enseigné; et une preuve que les rapports métaphysiques que ce langage leur fournit le moyen d'exprimer ne leur étaient pas inconnus, c'est la facilité avec laquelle ils conçoivent l'usage des signes qui servent à les représenter. Ils ont donc l'idée de ces rapports, et s'ils ne parviennent pas à les figurer par les gestes, c'est qu'ils ne peuvent l'être que par la parole. Si donc ce n'est pas la conception des éléments les plus abstraits de la pensée qui leur manque, mais seulement l'usage du seul instrument qui par sa nature se prête à leur manifestation extérieure, ne peut-on pas conclure de là que l'homme parvenu à l'âge de la maturité par le développement complet de la raison, et pourvu de tous les organes qui concourent à la pleine jouissance des facultés qui lui sont propres, ne serait pas incapable de s'élever à l'invention du langage?

On oublie que le sourd-muet naît, grandit et se développe au sein de la société; que, quoique privé de la communication verbale, il y participe nécessairement au bienfait de la civili-

sation ; qu'il y reçoit par les yeux une éducation incomplète sans doute, mais suffisante pour jeter dans son esprit une foule d'idées qu'il n'aurait certainement pas, dans l'état d'isolement ; qu'il y est soumis aux règles morales qui régissent la famille et l'État ; qu'il y est témoin de nos arts et de leurs productions, de notre culte et de ses cérémonies, de nos usages et de tout ce qui constitue la vie commune ; que tout ce qu'il voit le porte naturellement à réfléchir, et que tout lui est d'ailleurs expliqué par les relations de toutes sortes qui s'établissent entre lui et ceux qui l'entourent, entre ceux qui l'entourent et le reste des hommes ; enfin que le seul spectacle de la vie sociale porte avec lui une instruction profonde, qui en fait comme un livre ouvert où tout homme peut recueillir une expérience toute faite, lire ses droits et ses devoirs, et puiser tous les éléments de la science nécessaire au développement de la moralité humaine. Il n'y a donc aucune comparaison à établir entre le sourd-muet, qui nous voit parler sans nous entendre, mais qui devine en quelque sorte par les yeux le phénomène de la parole, et l'homme des temps primitifs, l'homme tel enfin qu'on doit le supposer avant toute civilisation, avant tout enseignement, soit divin, soit humain. C'est dans cette hypothèse qu'on doit se renfermer pour résoudre la question que nous examinons.

Or, il faut bien se rappeler que la pensée, dans l'homme qui ne parle point, ne peut se produire que sous la forme synthétique. Point d'analyse possible, point d'abstraction possible, sans langage. Nous n'analysons la pensée, nous n'en distinguons les éléments qu'avec des mots, et ces mots précèdent toute analyse grammaticale. Comment donc l'homme incapable d'analyser aurait-il pu inventer le langage, lorsque le langage suppose nécessairement une analyse profonde de la pensée humaine, lorsque tout langage n'est qu'une décomposition savante de l'esprit humain, lorsqu'il est lui-même un instrument sans lequel il nous serait impossible d'analyser nos idées.

Toutes les langues sont des psychologies où chaque phénomène de la pensée a sa forme distincte, son expression, son signe particulier, où la nature tout entière est décomposée, où toutes les qualités des corps, comme toutes les conceptions de

l'esprit, sont abstraites les unes des autres avec une science qui excite l'admiration de tout homme qui réfléchit. Le plus habile psychologue n'analyserait pas l'esprit humain avec autant de profondeur qu'aurait dû le faire l'inventeur de la parole. Car il n'est pas une nuance du sentiment, pas un élément de la perception, pas une modification de l'*être*, et de l'*avoir*, du *temps* et du *lieu*, du *nombre* et de la *personne*, de la *passion* et de l'*action*, enfin, pas une situation de la vie humaine qui n'ait son signe dans les langues les plus anciennes. Et même tous les jours, c'est sur la philosophie des langues, c'est sur la logique profondément empreinte dans tous les idiômes que nous rectifions nos psychologies. Chose inexplicable dans l'hypothèse de l'invention humaine du langage : la parole dont nous nous servons à chaque instant, la parole qui nous est si familière est pour nous un mystère incompréhensible. Si nous cherchons à nous en rendre compte, nous nous perdons dans le dédale de nos pensées. Nous savons bien que le phénomène du langage s'identifie avec l'acte intellectuel. Mais comment a lieu dans les profondeurs de la conscience cette identification du signe et de la pensée ? Comment toutes les conceptions de l'esprit s'encadrent-elles dans les formes de la parole, de manière qu'elles ne puissent plus, pour ainsi dire, en être distinguées ? Comment l'âme tout entière devient-elle *verbe*, en quelque sorte ? Comment vient-elle se mouler, si je puis parler ainsi, dans les articulations des mots, et se révéler avec tous ses modes, dans les sons qui frappent l'organe de l'ouïe ? Voilà ce que la philosophie n'expliquera jamais, comme elle n'expliquera peut-être jamais dans toute sa profondeur la nature intime des parties du discours, sur lesquelles les grammairiens sont loin d'être d'accord. Bien plus : tandis que tout le monde reconnaît que la psychologie expérimentale est une science encore imparfaite, une science qui est, pour ainsi dire, encore à créer, tant est petit le nombre des points définitivement arrêtés, tant est grand le nombre des questions à éclaircir et à résoudre, nul n'oserait disconvenir que la psychologie des langues ne soit parfaite, et qu'elle ne soit l'expression fidèle des lois de la pensée. Or, comment croire que les premiers inventeurs du langage eus-

sent trouvé du premier coup ce que la philosophie cherche encore depuis trois mille ans, et ce qu'elle ne parviendra peut-être jamais à réaliser ? Voyez quel merveilleux accord une langue établit parmi les intelligences, et comme tous les esprits se plient à ses formes et à son système grammatical. Quelle théorie philosophique a jamais produit une pareille unanimité, a jamais réussi à ramener aussi universellement la pensée à l'unité ? Donc, le langage n'est pas d'invention humaine; donc, son établissement surpasse la portée et la puissance de l'esprit humain ; donc, c'est une œuvre divine et non une œuvre humaine.

Un homme d'un génie profond, d'une vaste science, un des plus grands philosophes des temps modernes, Leibnitz, avait conçu l'idée d'une langue universelle qui pût servir de moyen de communication entre tous les savants de l'Europe, et débarrasser la science des entraves qui arrêtent l'échange des pensées, des observations et des découvertes d'un pays à un autre. Il n'avait pas à inventer la parole, puisqu'elle existait, et qu'elle lui offrait un modèle sur lequel il lui était facile, ce semble, de calquer les diverses combinaisons qui devaient entrer dans son système. Il avait la ressource d'une société toute formée, d'une civilisation puissante, des relations fréquentes et faciles qui liaient déjà les nations entr'elles, qui rapprochaient les savants, et levaient tout obstacle à l'établissement d'une convention ayant pour objet d'instituer une langue commune, en dehors du langage vulgaire. Cependant, la tentative de Leibnitz a échoué, et n'est plus considérée que comme une utopie impraticable, comme le rêve d'un grand homme. Pourquoi ? Parce qu'une langue *universelle* est tout un système social entre les intelligences, et qu'il n'y a que Dieu qui puisse unir les intelligences par le langage, comme lui seul peut unir les volontés et les affections par la société. On ne veut pas voir que le langage et la société ont la même origine et découlent de la même source, que celui-là seul qui a fait l'homme sociable a dû le faire parlant ; que ce sont là deux bienfaits, qui par leur universalité démontrent qu'ils ne peuvent avoir pour principe que l'auteur même de la nature humaine, rien d'universel et de nécessaire ne pouvant émaner de l'homme.

Il faut pourtant reconnaître, nous objectera-t-on encore, que les langues se modifient, se perfectionnent, se dénaturent, se corrompent, que partout elles portent l'empreinte du génie ou du caractère des peuples qui les parlent, que partout elles subissent l'influence du climat, des mœurs, de la politique, et que, semblables, sous ce rapport, à toutes les choses humaines, elles doivent avoir la même origine que toutes les choses humaines. Or, si la parole était d'institution divine, elle devrait être l'expression immuable de la vérité, c'est-à-dire de la raison éternelle. Car on ne peut supposer que, destinée par Dieu même à lier les intelligences, elle pût ne pas exprimer la vraie nature de l'esprit humain, les vrais rapports des choses. Cependant rien de plus incontestable que la variabilité des langues, dont on peut suivre les changements, les progrès, les transformations de siècle en siècle, que la diversité de leurs systèmes grammaticaux, dont les différences et les bizarreries, œuvre du caprice et de l'arbitraire, signalent partout les traces de la main de l'homme.

Nous répondrons qu'il en est de la parole comme de l'intelligence. L'intelligence considérée dans ce qu'elle a d'universel, c'est-à-dire comme faculté de connaître, vient de Dieu; mais l'usage qu'on peut en faire dépend de la volonté de l'homme, et relève du libre arbitre. Rien de plus varié que les intelligences, parce qu'il n'y a rien de plus varié que les objets de la connaissance, entre lesquels l'homme est toujours libre de choisir. Or, parce que l'homme peut varier indéfiniment les objets de sa connaissance, parce qu'il peut perfectionner, dénaturer sa raison, s'attacher à la vérité ou à l'erreur, modifier sans cesse ses opinions, restreindre ou agrandir le domaine de ses idées, dira-t-on que l'intelligence est d'invention humaine? Il en est de même de la parole. Le fonds du langage a été donné à l'homme par celui-là même qui l'a créé intelligent. Ce fonds est immuable; il ne change pas plus que l'intelligence dont il exprime les principes. Ce fonds se retrouve dans toutes les langues, et dans toutes il est le même. Voilà ce que l'homme ne changera jamais; voilà ce qui sera éternellement hors des atteintes de son caprice. En un mot, voilà l'œuvre de Dieu. L'homme peut modifier les formes extérieures du langage, il

peut varier les articulations de la voix, il peut inventer de nouveaux mots, il peut faire telles combinaisons de syllabes qu'il juge à propos, il peut imaginer pour les noms et les verbes des terminaisons jusque là inusitées ; mais ce qu'il ne changera pas, c'est la constitution fondamentale du langage, qui n'est que la constitution même de l'esprit humain.

Disons donc, pour nous résumer, que l'homme, dans l'état où le supposent originairement les partisans de l'invention de la parole, n'eût eu d'autre instrument d'analyse que les sons, et par conséquent d'autres idées claires et distinctes que les idées sensibles. Or, je défie de prouver qu'avec cela il y eût eu pour lui possibilité de sortir de la sphère des idées sensibles, et de s'élever à la conception du langage parlé.

CHAPITRE IX.

DE L'ASSOCIATION DES IDÉES DANS L'ÉTAT DE VEILLE.

Le phénomène de l'association des idées a été de nos jours l'objet d'une étude particulière. Sous ce titre, l'école écossaise embrasse presque toute la psychologie. Nous devrons nous borner à quelques indications sommaires.

Les différents modes de l'esprit ne sont jamais isolés ; ils se rattachent toujours à quelques autres qui les précèdent. Non-seulement ils se succèdent sans interruption, mais ils se groupent, pour ainsi dire, par familles, de manière à former des *suites de pensées* unies entre elles par un lien de connexité et de dépendance qui nous les fait apparaître sous forme de synthèse, tant que l'analyse n'en a pas séparé les éléments. En un mot, notre âme est comme un vaste miroir où une foule d'idées viennent se peindre tour à tour, mais cependant avec un certain enchaînement, avec un certain ordre, et selon certaines lois ; de sorte qu'entre les faits de l'esprit, comme entre les molécules de la matière, on dirait qu'il existe certaines affinités secrètes qui font que tel fait en appelle un autre et vient s'unir à celui-ci plutôt qu'à celui-là. C'est cet ordre de succession qu'on a cherché à déterminer. Ce sont les innombrables rapports en vertu desquels les idées se cherchent, s'attirent, s'agrègent les unes aux autres, et constituent ce qu'on appelle

proprement la *pensée*, qu'on a essayé de soumettre à l'observation scientifique. C'est là sans doute une tâche difficile à remplir, d'abord parce qu'on ne saurait dire les combinaisons infinies dont la pensée est susceptible, mais surtout parce qu'il est impossible de ramener à des formules rigoureuses et à des lois constantes ce qui de sa nature est essentiellement contingent, comme tout ce qui est sous la dépendance du libre arbitre, du caprice et d'une foule de causes qui dérangent toutes les prévisions. Nous tâcherons cependant de saisir ce qu'il y a de régulier, de stable et d'universel dans ce phénomène, en nous appuyant sur les observations de Dugald-Stewart et des autres psychologistes qui ont traité cette question.

On ne saurait nier l'importance du rôle que l'association des idées joue dans le développement de la pensée humaine ; car l'intelligence, en définitive, n'est que la faculté d'associer des idées. Est-il en effet un seul acte de la pensée qui n'ait lieu par l'union et le rapprochement de deux ou plusieurs idées?

Juger, c'est associer deux notions en vertu de certains rapports de convenance ; c'est affirmer l'une de l'autre.

Comparer , c'est embrasser deux idées dans un double regard, à l'effet de les unir par un rapport de ressemblance, ou de les séparer par un rapport de différence.

Classer, c'est associer des êtres, en vertu de certains rapports qui nous les présentent avec des qualités communes.

Induire, c'est associer l'idée d'un fait ou de plusieurs faits particuliers à l'idée d'une loi générale et constante qui les régit, et en vertu de laquelle ils se produisent toujours les mêmes.

Raisonner, c'est associer plusieurs jugements en vertu de certains rapports qui nous autorisent à les unir et à les déduire l'un de l'autre.

Démontrer, c'est associer et coordonner une série de raisonnements en vertu d'une conséquence finale à laquelle on veut parvenir.

Converser, raconter, faire un discours, un poème, un tableau, inventer une machine, un système, composer un ouvrage quelconque, c'est associer des faits, des idées, des images, des sentiments ; ce sont, en un mot, toutes choses qui

supposent un ordre, une succession, une suite de pensées unies entre elles par des rapports quelconques.

Le mathématicien associe et combine des nombres.

Le géomètre associe et combine des lignes et des figures.

Le dialecticien associe et combine des propositions.

Le poète associe et combine des images, des faits, des sentiments, selon que sa poésie est descriptive, épique ou tragique.

L'historien associe et combine des événements selon certain rapport de contiguité dans le temps et dans l'espace, ou de cause et d'effet, etc.

Ainsi, il y a véritablement toute une psychologie à faire sur l'association des idées ; et ce n'est pas sans raison que quelques philosophes ont jugé que tout le secret de l'esprit humain consistait dans la connaissance des rapports qui forment comme la contexture de la pensée.

On a essayé de ranger sous certains chefs les principes d'association qui unissent nos idées entre elles ; mais il nous paraît impossible d'en donner une énumération complète, puisqu'on ne saurait imaginer une seule relation entre les objets de notre connaissance qui ne puisse servir à les unir dans notre pensée. Toutefois, parmi les rapports en vertu desquels nos pensées se succèdent, se groupent, s'enchaînent le plus ordinairement, les principaux sont ceux de ressemblance et d'analogie, de différence, d'opposition, de contrariété, de voisinage soit de temps, soit de lieu, ceux qui naissent de la coïncidence accidentelle des sons de différents mots, etc. Ces relations lient entre elles nos pensées, lorsque nous les laissons suivre leur mouvement naturel, sans effort ou presque sans effort de notre part. Au contraire, les relations de cause et d'effet, de moyens et de fin, de prémisses et de conclusion, et quelques autres qui règlent, par exemple, la suite des pensées d'un philosophe livré à une recherche qui l'occupe fortement, exigent, pour être aperçues, un certain effort d'attention.

L'association des idées a donc lieu dans notre esprit de deux manières : ou spontanément, c'est-à-dire, comme par la seule impulsion de la nature, ou avec le concours et sous l'influence de la volonté. L'association des idées est donc à la fois et une

simple capacité, et une faculté. Comme capacité, c'est la propriété que l'âme possède naturellement de conserver les notions dans un certain ordre ; comme faculté, c'est la puissance que l'âme a d'unir et de combiner à son gré les conceptions qu'elle forme et les images qu'elle perçoit.

Remarquons toutefois que nos suites de pensées ne sont jamais ni entièrement spontanées, ni entièrement libres. Il y a dans toutes, mélange plus ou moins varié de spontanéité et de liberté. Jamais l'esprit n'est entièrement placé sous l'empire de la fatalité ; il réagit toutours plus ou moins par sa volonté et par son attention sur le cours de ses idées. D'un autre côté, jamais il n'est assez maître de lui-même, jamais il ne domine assez son imagination et sa mémoire pour exclure complètement de la suite et de l'enchaînement de ses conceptions toute idée que sa volonté n'aurait pas expressément appelée ou agréée. Mais selon qu'il préside ou s'abandonne plus ou moins complètement à la suite de ses pensées, elles prennent le nom d'associations libres ou spontanées.

ARTICLE Ier — *Des Associations spontanées.*

Les relations sur lesquelles se fondent les associations d'idées qui s'offrent d'elles-mêmes à l'esprit, nous sont fournies, soit par la *mémoire*, soit par l'*imagination*. Ces deux facultés ont entre elles une liaison si intime, qu'il est rare qu'elles n'entrent pas simultanément en jeu, puisque la mémoire des choses sensibles éveille nécessairement l'imagination, et que l'imagination à son tour emprunte tous ses matériaux à la mémoire. Toutefois il est facile de distinguer les suites de pensées qui nous sont suggérées par l'une ou par l'autre.

1° Associations spontanées par la mémoire.

Dugald-Stewart fait remarquer que les suggestions de la mémoire se rapportent ou aux choses et à leur rapports mutuels, ou aux événements. Dans le premier cas, dit-il, les pensées qui ont existé autrefois dans notre esprit peuvent nous revenir sans nous suggérer l'idée du passé, ou d'une modification de temps, comme quand je me rappelle des vers que j'ai appris par cœur, ou quand j'ai présents à la pensée les traits

d'un ami absent. Dans ce cas-là ou autres semblables, il est facile de voir que cette faculté ne suppose pas nécessairement l'idée du temps passé.

Il en est autrement de la mémoire des événements. Lorsque je m'occupe de ceux-ci, non-seulement mon esprit se rappelle ses précédentes pensées, mais je rapporte l'événement à un point particulier du temps ; en sorte que chaque acte de la mémoire est nécessairement accompagné de l'idée du passé. Ainsi, lorsque je pense à une représentation dramatique, la conception des acteurs qui en ont joué les différents rôles s'associe avec l'idée de cette représentation par un rapport de contiguité dans le temps et dans l'espace.

Il en est de même toutes les fois que nos suites de pensées sont la représentation plus ou moins fidèle des modes dont notre âme a été le sujet dans un autre temps. Alors la succession de nos idées n'est autre que la succession de nos souvenirs, qui se lient, qui s'enchaînent les uns aux autres à peu près dans l'ordre où se sont passés les faits qui en sont l'objet. Tous les jours à l'occasion du souvenir d'un fait qui s'est passé à une époque antérieure, nous nous rappelons spontanément une foule d'autres faits qui ne nous reviennent à la pensée que parce qu'ils sont liés au premier par un rapport de simultanéité ou de proximité dans le temps, de même que la vue ou le souvenir de certains lieux nous rappelle naturellement les divers personnages qui s'y sont rendus célèbres ou les divers événements dont ils ont été le théâtre. Ce qui prouve que la mémoire des faits et des événements repose presque entièrement sur des rapports de contiguité de temps et de lieu, c'est que la connaissance de l'histoire en général ne s'acquiert et ne se conserve que par celle de la chronologie et de la géographie. Il est bien rare que la mémoire des faits ne soit pas accompagnée de celle des dates et des localités. Le temps et l'espace ne sont-ils pas en effet le cadre nécessaire où viennent se classer forcément les divers accidents de la nature ou de la société.

Les suites de pensées qui s'associent par la mémoire sont la source d'une foule de jouissances. Car l'homme vit plus dans le passé que dans le présent; et combien il est doux, pour celui dont le cœur est pur, dont la conscience est tranquille, de re-

monter le cours des ans, de s'abandonner à l'ent
ses souvenirs, de rappeler à son esprit toutes les
tous les sentiments qui l'ont autrefois affecté, et d'a
pour ainsi dire, au spectacle de toute sa vie antérieure !
deux amis de collége se rencontrent, le seul souvenir des lieux
et de l'époque où ils se sont connus suffira pour retracer à leur mémoire une foule de circonstances qui leur fourniront la matière d'interminables causeries. Que sera-ce, s'ils se retrouvent sur les lieux mêmes où s'est écoulé le temps de leurs études ? Les chemins qu'ils parcoururent tant de fois en se rendant à leurs promenades, les points de vue qui éveillèrent en eux pour la première fois le sentiment des beautés de la nature, les bois, les campagnes témoins de leurs jeux, leur rappelleront non-seulement les diverses scènes qui égayèrent ces courses joyeuses, mais encore les impressions que firent sur eux ces objets, les pensées qui les occupaient en les voyant, et jusqu'aux détails des entretiens dont ils furent autrefois l'occasion ou le sujet. C'est par ces riants tableaux que la mémoire vient encore récréer l'esprit des vieillards, en leur retraçant l'histoire des jours heureux de leur jeunesse. Quel est celui qui, arrivé à cet âge où les deux bouts de la vie sont près de se joindre, n'a pas pris plaisir à revenir sur ses pas, et à s'arrêter avec complaisance à cette époque heureuse à laquelle Dieu a départi les joies pures et les longues espérances ? Souvent le souvenir des maux que nous avons soufferts, des dangers que nous avons courus, n'a pas pour nous moins de charmes que celui de notre bonheur passé. Rarement celui-ci n'est pas accompagné de quelques regrets ; tandis que le premier, dans ce retour de la pensée vers des jours qui ne sont plus, ne réveille que le sentiment de joie qui naît naturellement du contraste de la sécurité présente avec les adversités passées. C'est ce qu'exprime ce vers, si profondément vrai d'un des poètes qui ont le mieux connu le cœur humain.

Forsan et hæc olim meminisse juvabit.

C'est une chose assurément fort remarquable que l'influence des objets sensibles pour rappeler les pensées et les sentiments. « Lorsque le temps, dit Dugald-Stewart, a effacé en quelque sorte l'impression qu'avait faite sur nous la mort d'un ami, si

nous entrons pour la première fois dans la maison qu'il avait coutume d'habiter, comme cette impression se renouvelle tout à coup ! Tout ce que nous voyons nous rappelle son image ; son cabinet d'études, la chaise où nous l'avons vu assis, nous retracent les doux moments que nous avons passés avec lui. Nous croirions violer les lois de l'amitié, manquer au respect dû à la mémoire de celui qui est l'objet de nos regrets, si, au milieu de ces monuments de nos plus chères affections, nous laissions notre esprit s'occuper de choses indifférentes et légères. » Cette loi d'association est connue du vulgaire comme des philosophes. C'est sur la connaissance de cette partie de notre constitution mentale que sont fondées ces maximes de prudence qu'on a l'occasion d'appliquer journellement dans le commerce du monde. Ainsi le soin avec lequel on éloigne d'une personne qu'on cherche à distraire d'une grande douleur, tous les objets qui ont un rapport quelconque avec le sujet de ses larmes, suppose qu'on croit qu'il existe entre nos pensées certaines liaisons établies qui influent sur l'ordre dans lequel elles se succèdent. Qu'un homme, par exemple, ait perdu une épouse chérie, qu'une mère se soit vu ravir un enfant bien-aimé, avec quelle délicate attention on évitera, au moins dans les premiers moments, de laisser sous ses yeux, je ne dis pas toute image qui lui rappellerait l'objet de ses regrets, mais même tout ce qui peut lui avoir appartenu, tout ce qui peut reporter sa pensée vers un souvenir douloureux. C'est ce même esprit de convenance qui nous prescrit de bannir de la conversation, toute expression, tout sujet même qui a un rapport prochain ou éloigné avec des objets désagréables aux personnes qui nous entendent. Ainsi les bienséances nous font un devoir de nous abstenir de toute parole qui pourrait être considérée par ceux qui nous écoutent comme une allusion à des fautes passées, à des situations peu honorables, à des antécédents quelconques auxquels l'opinion publique attacherait une idée peu favorable. Ce soin avec lequel les personnes bien élevées évitent d'attrister le cœur, ou de blesser l'amour-propre des autres, en ramenant leur pensée sur les choses qu'on sait devoir leur déplaire, fait une partie essentielle de la politesse, et ne contribue pas peu aux douceurs de la vie sociale. Si ce sentiment

délicat des convenances régnait chez tous les hommes, le commerce du monde ne serait qu'un échange continuel d'attentions affectueuses et bienveillantes. Mais un pareil sentiment n'est pas le fruit de la simple politesse ; il ne peut être inspiré que par un vif amour de l'humanité. La politesse n'est que dans les manières ; elle se concilie très-bien avec l'orgueil, l'égoïsme et le mépris des hommes. La charité seule est dans le cœur : elle est incompatible avec tout ce qui peut blesser ou mortifier le prochain : *Caritas benigna est*; *non agit perperam*, *non cogitat malum*, *etc.*

Le pouvoir qu'a la perception ou l'impression faite sur les sens d'éveiller les idées et les sentiments qui lui sont associés, se révèle dans certaines circonstances par des effets singulièrement remarquables. On sait que les Suisses enrôlés sous les drapeaux de Buonaparte ne pouvaient entendre jouer l'air *du ranz des vaches*, sans être, pour ainsi dire, dominés par un désir invincible de revoir leurs montagnes. Telle était la puissance de cet air patriotique et des souvenirs qu'il leur rappelait, que la crainte des châtiments les plus terribles ne pouvait les empêcher de déserter en foule. Ainsi quelques sons aussi sauvages que les pasteurs qui s'en servaient pour ramener leurs troupeaux au bercail, avaient la propriété, non-seulement de leur retracer l'image de la patrie absente, toutes les joies du foyer domestique, tous les objets de leurs plus chères affections, mais encore de remuer profondément toutes les fibres de leur cœur, et d'en réveiller avec une force irrésistible les besoins les plus intimes. Et ceci nous rappelle ce jeune sauvage d'O-Taïti, dont notre poète Delille a raconté en si beaux vers la touchante histoire. Ce sauvage avait été amené en France par M. de Bougainville.

Un jour, dans ces jardins où Louis, à grands frais,
Des quatre coins du monde en un seul lieu rassemble
Ces peuples végétaux surpris de croître ensemble,
Qui, changeant à la fois de saison et de lieu,
Viennent tous à l'envi rendre hommage à Jussieu,
L'Indien parcourait ces tribus réunies,
Quand tout-à-coup, parmi ces vertes colonies,
Un arbre qu'il connut dès ses plus jeunes ans
Frappe ses yeux ; soudain, avec des cris perçants

Il s'élance, il l'embrasse, il le baigne de larmes,
Le couvre de baisers. Mille objets pleins de charmes,
Ces beaux champs, ce beau ciel qui le virent heureux,
Le fleuve qu'il fendait de ses bras vigoureux,
La forêt dont ses traits perçaient l'hôte sauvage,
Ces bananiers chargés et de fruits et d'ombrage,
Et le toit paternel, et les bois d'alentour,
Ces bois qui répondaient à ses doux chants d'amour,
Il croit les voir encore, et son âme attendrie
Du moins pour un instant retrouva sa patrie.

Dans tous ces exemples, la pensée n'est évidemment pas maîtresse d'elle-même. Tel est l'effet de la loi d'association qui la domine, que lorsqu'elle est ainsi engagée dans un certain courant, elle suit malgré elle la pente qui l'entraîne. La volonté elle-même ne peut pas toujours ou ne peut que très-difficilement rompre les liens qui enchaînent nos idées. Chacun peut avoir éprouvé combien il faut d'efforts pour bannir de son esprit certains souvenirs qui l'assiégent, qui le poursuivent, qui l'obsèdent, et qui semblent s'attacher à lui avec plus d'obstination, à mesure qu'il s'efforce davantage de s'en délivrer.

Cette faculté d'association par la mémoire est sans contredit un des plus heureux dons de la nature. C'est elle qui fournit au poète, à l'orateur, ces rapprochements heureux, qui surprennent si agréablement le lecteur, et répandent une si piquante variété dans le discours. C'est elle qui jette tant d'intérêt et de charme dans la conversation d'un homme d'esprit, par les traits soudains et ingénieux dont il anime ses récits, par les rapports inattendus qu'elle lui fait établir entre les idées les plus éloignées en apparence les unes des autres. C'est elle surtout qui fait le charme des voyages, en mêlant sans cesse le présent et le passé, en prêtant à chaque lieu que l'on visite, à chaque ruine qui s'offre à vos regards, l'intérêt de quelque grand souvenir. C'est ce charme qui se fait particulièrement sentir dans l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, par M. de Châteaubriand. Le célèbre voyageur ne se borne pas à relater ce qu'il voit, à peindre les mœurs actuelles des peuples qu'il parcourt, à décrire les villes, les sites, les monuments; il n'est pas une montagne, pas un promontoire, pas un rocher, pas un ruisseau qui ne rappelle à sa mémoire quelque scène antique,

quelque personnage fameux, quelque grande infortune, quelque trait de courage ou de vertu ; en un mot, quelque souvenir de la mythologie ou de l'histoire. Soit que l'auteur vous conduise à Athènes, ou sur les rives de l'Eurotas, soit qu'il salue de loin les champs où fut Troye, soit qu'il visite le saint Sépulcre, ou la montagne des Oliviers, ou le torrent de Cédron, soit qu'il appelle vos méditations sur les ruines de Carthage, partout, sous sa plume si riche et si féconde, le passé semble sortir tout vivant du tombeau, et se dresser devant vous avec toutes ses pompes, avec toutes ses grandeurs, avec toutes ses gloires, avec toutes ses sublimes leçons. C'est toute une prosopopée où les siècles qui ne sont plus semblent revivre tout entiers. Delille a peint admirablement dans son poème de l'*Imagination* la puissance et le charme de ces souvenirs :

Enfin, parmi ces lieux fiers de leur vétusté,
Il en est dont l'illustre et haute antiquité,
Bien plus frappante encor, revient à la mémoire,
Riche de monuments, de grandeur et de gloire.
Là, chaque lieu célèbre est plein d'illusion ;
Tout ruisseau, tout rocher, tout bosquet a son nom.
Si mon œil aperçoit ces Alpes menaçantes
Qui portent jusqu'aux cieux leurs cimes imposantes,
Je veux voir avant tout ce passage fatal
Où le roc calciné s'ouvrit pour Annibal,
Et du vieux Latium lui livra les campagnes.
Autrefois, du sommet de ces mêmes montagnes,
Le terrible Annibal disait à ses soldats :
« Vous voyez ces beaux champs ; c'est le prix des combats,
» C'est le prix du vainqueur. » A l'aspect de sa proie,
Le soldat tressaillit d'une barbare joie.
Ces champs qu'à la fureur montrait l'ambition,
Je les montre aux talents. Quelle immense moisson
Et de grands sentiments et de hautes pensées
Vous offrent ce théâtre et ces grandeurs passées !

Mais la mémoire n'est pas seule en jeu dans ces souvenirs de l'antiquité. Si c'est elle qui, à la vue des lieux célèbres, rappelle les événements dont ils ont été le théâtre, les personnages aux noms desquels ils empruntent leur gloire, c'est l'imagination qui reconstruit leurs monuments, qui fait revivre

leurs populations, qui ressuscite leurs grands hommes, qui leur rend un corps, une forme, un visage, qui les fait penser, parler, agir, suivant les données de l'histoire sans doute, mais selon sa manière de concevoir et de se représenter les choses; car lorsque l'esprit n'a pas perçu les objets par lui-même, comme il ne peut en avoir l'idée sans se les figurer d'une manière quelconque, il faut que l'imagination vienne en aide à la mémoire, et supplée par ses créations à l'impuissance de celle-ci. Ainsi les fictions se mêlent aux réalités. Ainsi la faculté représentative se charge d'achever les tableaux que la mémoire toute seule aurait laissés imparfaits ; de sorte que dans cette résurrection des faits et des temps antiques, le génie de l'homme et sa puissance d'invention entrent pour le moins autant que la nature elle-même et les éléments de vérité qu'elle fournit : c'est ce qu'on appelle *mémoire imaginative*. Le même poète que nous citions tout-à-l'heure, développe avec un rare talent les effets de cette merveilleuse faculté ; nous croyons faire plaisir à nos lecteurs en reproduisant ce passage :

Sur les objets présents portant des yeux distraits,
L'imagination n'y reposa jamais.
Elle aime à deviner, elle aime à reconnaître
Ce qui n'est pas encor, ce qui va cesser d'être :
Amante des vieux temps, de leurs restes chéris,
Elle vit de regrets, se plaît dans les débris..
S'il était des pays dont la scène féconde
De grands événements eût étonné le monde ;
Telle que s'offre encore avec tous ses grands noms
La ville des Césars ou celle des Platons ;
C'est là qu'elle se plaît, c'est là qu'elle s'élance :
Là, tel qu'un voyageur qui parcourt en silence
Les pompes d'un palais par les ans renversé,
Rassemble en son esprit leur reste dispersé,
Recompose ses murs, reconstruit son portique ;
Ainsi dans mes pensers je refais Rome antique,
Je relève ses tours, je lui rends ses remparts,
Ses temples, ses palais, ses grands hommes, ses arts.
J'aime encor ses héros pour la cause commune ;
J'assiste à son sénat, je monte à sa tribune ;
Le Capitole attend ses fiers triomphateurs.

Entendez-vous du bruit des jeux qu'elle idolâtre
Mugir comme une mer son vaste amphithéâtre ?
Mécène, reçois-moi dans ces soupers divins,
Assaisonnés de vers, de bons mots et de vins.
Hélas ! ce goût si pur, cette molle élégance
Des empires mûris marque la décadence !
Tardez, éloignez-vous, termes de sa grandeur :
Laissez-moi contempler Rome dans sa splendeur.
Il n'est plus temps. Je vois, j'entends déjà les chaînes,
Et le joug va peser sur des têtes romaines.
De ces murs où les arts vont trouver leur tombeau,
La Grèce me rappelle au lieu de leur berceau :
C'est là que, s'entourant de tout ce qu'elle adore,
L'imagination est plus active encore :
Là, tout parle ou de vers, ou de gloire, ou d'amour
Tout est Dieux ou héros. Une barque, en un jour,
Parcourt sur cette mer, en merveilles féconde,
Cent lieux plus renommés que tous les lieux du monde.
Mène-moi, Dieu des arts, vers ta chère Délos !
Ici Sapho charmait les rochers de Lesbos;
C'est là qu'Anacréon, oubliant sa vieillesse,
Chantait, tout jeune encor, et d'amour et d'ivresse.
Rochers, l'écueil du Perse et de ses légions,
De vos trois cents héros redites-moi les noms.
Sparte, où sont tes débris ? montrez-moi cette Athènes
Où méditait Platon, où tonnait Démosthènes.
Que de charmes encor dans ces restes flétris !

Toutefois, il faut le dire : l'imagination, en mêlant ainsi ses représentations idéales aux données de la mémoire, offre plus d'un danger à celui qui s'abandonnerait avec trop de confiance à ce guide trompeur. En cherchant à reconstruire le passé qui n'est plus, elle peut altérer profondément la vérité de l'histoire ; elle peut se peindre sous de fausses couleurs les hommes et les faits ; elle peut leur attribuer un caractère qu'ils n'ont pas, et les travestir au point de substituer le roman à la réalité. L'esprit est souvent la dupe de ces créations fantastiques : rien n'est plus facile que de se faire illusion à soi-même dans cette représentation des événements ou des hommes que l'on ne connaît qu'indirectement par le témoignage d'autrui. L'erreur ne consiste pas à se figurer les personnes et les choses

des temps antiques; c'est un besoin pour l'homme d'idéaliser tout ce qu'il ne voit pas; dans l'impossibilité où il est de se laisser faire ses idées par les objets eux-mêmes, il faut bien qu'il les imagine. L'erreur consiste à attribuer la valeur de la vérité à ces images fictives, à donner force de croyances aux fantaisies de notre esprit, et à associer si fortement aux objets de nos souvenirs nos manières de les concevoir et de nous les représenter, que nous n'apercevions plus les faits de l'histoire qu'à travers le prisme de notre imagination. Ainsi, en définitive, cette faculté, si nécessaire au poète, est plus nuisible qu'utile à l'historien, et l'histoire ressemble beaucoup au roman, lorsqu'elle est autre chose que la reproduction exacte des documents transmis par ceux qui ont été témoins des faits, que l'écho fidèle de l'opinion des contemporains sur les personnages dont elle parle.

2° Associations spontanées par l'imagination,

L'imagination se distingue de la mémoire, en ce que celle-ci nous présente la copie exacte et fidèle de ce que nous avons senti ou perçu, tandis que la première fait un choix de qualités ou de circonstances qu'elle détache d'une multitude d'objets, et qu'elle combine et dispose de manière à produire une véritable création. Il en résulte que les groupes d'idées qui se forment sous l'influence de l'imagination ne se fondent plus sur des relations de voisinage de temps et de lieu, mais sur des rapports de toute espèce qu'il serait impossible d'énumérer. Il est vrai que l'imagination emprunte tous ses matériaux à la mémoire, puisque nous ne pouvons imaginer que des choses dont la perception nous a fourni les éléments. Mais les conceptions de l'imagination, ne se rapportant plus à des objets réels, comme les conceptions de la mémoire, sont tout-à-fait indépendantes de l'ordre des temps et des lieux. L'imagination puise partout indifféremment la matière de ses descriptions et de ses tableaux, mêlant, au gré de ses caprices, la fable et l'histoire, le mensonge et la vérité, le réel et le possible, transportant le passé dans le présent, et le présent dans l'avenir; ne suivant aucun ordre, aucune marche régulière, et n'ayant pour but que de distraire et d'amuser l'esprit.

On appelle particulièrement du nom de *rêveries* ces suites d'idées ou d'images auxquelles l'esprit s'abandonne, lorsque, cessant presque entièrement de présider à la direction de ses pensées, ils les laisse errer au hasard, et s'associer entre elles sous l'influence de mille rapports purement accidentels. Mais on comprend que la nature et l'enchaînement de ces conceptions doivent dépendre beaucoup de la nature de nos habitudes intellectuelles et que l'imagination d'un poète, d'un militaire, d'un homme d'État, d'un artisan, d'un industriel, d'un jeune homme, d'un vieillard, d'un ambitieux, d'un avare, d'un voluptueux, doit produire des associations d'idées conformes au caractère, à la position sociale, aux préoccupations habituelles de chacun d'eux, et par conséquent bien différentes.

L'imagination spontanée s'exerce bien plus sur l'avenir que sur le passé. Là elle est bien plus libre, bien moins gênée par la réalité. Là, comme tout est à créer, rien ne met obstacle à ses combinaisons. Oui, le temps qui n'est pas encore est son domaine de prédilection. Elle peut se le peindre sous les couleurs les plus brillantes, les plus enchanteresses, sans les craindre que l'inflexible vérité ne vienne démentir ses riantes fictions : en somme, l'espérance est-elle autre chose que l'imagination consolant les douleurs et les ennuis du présent, au moyen des rêves de l'avenir? Quel est celui qui n'a pas quelquefois surpris son âme se laissant bercer par ses songes de bonheur, et prenant plaisir à suivre son imagination dans ses capricieuses saillies? Un poète a dit :

> . . . . . . Chacun fait des châteaux en Espagne;
> On en fait à la ville ainsi qu'à la campagne,
> On en fait en dormant, on en fait éveillé.

La Fontaine, dans sa fable de *la Laitière et le Pot au lait*, nous offre un exemple charmant de ces excursions de l'imagination dans le domaine des chimères. On ne saurait trop admirer l'art avec lequel le poète marque la gradation des idées, les rapports naturels en vertu desquels elles se succèdent, s'enchaînent, s'appellent les unes les autres, et surtout la puissance de l'illusion qui fait passer insensiblement Perrette de l'avenir au présent et du présent au passé. Oui ; c'est bien

ainsi que la nature procède, lorsqu'elle est sous le prestige d'un désir ardent dont l'imagination s'empare. Ce qui n'est d'abord qu'un souhait devient bientôt espérance; et tel est le charme avec lequel elle agit sur l'esprit, que de l'espérance il est bien facile de passer à la réalisation de son objet. On nous pardonnera de reproduire cette fable, qui est l'histoire du cœur humain, et qui, sous ce rapport, peut donner lieu à d'intéressantes études :

> Perrette, sur la tête ayant un pot au lait,
> Bien posé sur un coussinet,
> Prétendait arriver sans encombre à la ville.
> Légère et court vêtue, elle allait à grands pas,
> Ayant mis ce jour-là, pour être plus agile,
> Cotillon simple et souliers plats.
> Notre laitière, ainsi troussée,
> Comptait déjà dans sa pensée
> Tout le prix de son lait; en employait l'argent;
> Achetait un cent d'œufs; faisait triple couvée;
> La chose allait à bien par son soin diligent.
> Il m'est, disait-elle, facile,
> D'élever des poulets autour de ma maison;
> Le renard sera bien habile
> S'il ne m'en laisse assez pour avoir un cochon.
> Le porc, à s'engraisser, *coûtera* peu de son :
> Il *était*, quand *je l'eus*, de grosseur raisonnable;
> J'aurai, le revendant, de l'argent bel et bon.
> Et qui m'empêchera de mettre en notre étable,
> Vu le prix dont il est, une vache et son veau
> Que je verrai sauter au milieu du troupeau?
> Perrette là-dessus, saute aussi, transportée :
> Le lait tombe; adieu veau, vache, cochon, couvée.
> La dame de ces biens, quittant d'un œil marri
> Sa fortune ainsi répandue,
> Va s'excuser à son mari,
> En grand danger d'être battue.

Ainsi nous emporte une *flatteuse erreur* à la poursuite d'une félicité imaginaire. Ainsi la réalité, ramenée par la réflexion, fait évanouir tous ces brillants fantômes que le cours de nos pensées, livrées à elles-mêmes, fait apparaître successivement devant nous. Et qui pouvait mieux décrire ces écarts de l'es-

prit, ces jeux de l'imagination que le grand homme qui *rêva* presque toute sa vie? Car c'est lui-même évidemment que le poète dépeint ici; mais en se peignant lui-même, il a peint l'humanité tout entière :

> Quand je suis seul, je fais au plus brave un défi;
> Je m'écarte, je vais détrôner le sophi;
> On m'élit roi, mon peuple m'aime;
> Les diadèmes vont sur ma tête pleuvant :
> Quelque accident fait-il que je rentre en moi-même,
> Je suis Gros-Jean comme devant.

Voilà ce qui arrive tous les jours aux sages comme aux fous. La sagesse ne consiste donc pas à s'abstenir de rêver; mais à contracter des habitudes d'association telles, que nos rêveries n'aient rien quipuisse contrister l'innocence, la vertu et le devoir.

Nous ne saurions trop insister sur la nécessité de s'accoutumer de bonne heure à lier ses idées par des rapports vrais et légitimes. L'influence de ces suites de pensées spontanées sur nos jugements, sur notre conduite, sur notre bonheur, est immense. L'imagination est une folle qui ne connaît aucune règle, aucune subordination, et à laquelle tout ce qu'on appelle choix, raison, logique, est naturellement antipathique. Que chacun de nous s'observe dans ces moments où notre esprit, cessant d'être sous la discipline du bon sens et de la réflexion, se donne librement carrière. Suivons-le dans ces courses vagabondes où il nous transporte en un clin-d'œil aux deux extrémités du monde, passant brusquement des contraires aux semblables, et des semblables aux contraires, s'attachant indifféremment aux analogies comme aux contrastes, n'ayant besoin pour associer deux idées que d'un rapport quelconque, fût-il le plus éloigné, formant ainsi les assemblages les plus bizarres, les plus incohérents, et n'ayant d'autre raison pour suivre la route où il s'engage, que l'accident qui lui a fait prendre telle direction plutôt que telle autre. Quoiqu'il ne soit jamais sans danger de laisser son esprit errer sans boussole et sans but au gré de ses fantaisies, toutefois, tant que cet abandon de la pensée à elle-même n'est qu'un délassement et une récréation, tant qu'on n'ajoute aucune foi aux rapports fortuits qui lient

nos idées, et qu'on s'abstient de prendre au sérieux ces jeux de l'imagination, il y a peut-être quelque avantage à ne pas trop comprimer son essor. L'esprit peut y gagner de la souplesse et de l'originalité; il peut y faire de ces rencontres heureuses que l'étude et le travail ne font pas toujours. D'ailleurs, dans ces combinaisons extravagantes, dans ces composés bizarres que l'imagination se plaît à créer, la raison peut trouver d'utiles matériaux à mettre en œuvre, le germe de grandes et sublimes pensées à développer.

Mais si nous laissons habituellement nos idées se succéder au hasard, sans ordre, au gré de nos inclinations et de nos penchants, peu à peu ces suites de pensées s'établissent à demeure dans notre intelligence; elles s'identifient, pour ainsi dire, avec notre esprit; elles finissent par avoir pour lui force logique; en nous devenant familiers, des rapports purement accidentels acquièrent pour nous la valeur des rapports les plus conformes à la raison, et des associations fondées sur les coïncidences les plus fortuites nous paraissent, par la fréquente réitération, des liaisons constantes et naturelles. Ces associations dans notre âme sont comme une seconde nature qui se mêle ensuite à tous nos jugements, et qui en corrompt la droiture; et bientôt il est presque impossible de briser les liens factices qui tiennent ainsi nos idées enchaînées l'une à l'autre. Alors il n'est point de préjugés auxquels l'homme ne puisse être entraîné. Alors le roman de son esprit devient pour lui l'histoire du monde. Le caprice qui préside à l'arrangement de ses pensées lui paraît être la règle et la loi de l'univers; et c'est dans son imagination qu'il prétend lire l'explication de Dieu, de l'homme et de la nature. Les fausses hypothèses, les fausses croyances religieuses, les superstitions de toute sorte, n'ont pas d'autres sources que ces illusions, par lesquelles l'homme se laisse d'autant plus aisément fasciner, que les erreurs de l'imagination ont toujours le cœur pour complice, et que la volonté n'est que trop disposée à maintenir comme légitimes des associations formées sous l'influence de nos passions et de nos goûts.

Une fois ces erreurs érigées en dogmes et en principes, elles font loi pour la conscience; « elles passent avec leur folie dans

tous les actes de la vie, elles deviennent pratiques : ces préjugés, ces superstitions , ces faux systèmes qu'on a en tête , on les porte dans le monde, on les met dans les affaires, on tend de toute façon à les réaliser par les faits , c'est-à-dire qu'on trouble tout de ses fâcheuses illusions, et que souvent ce désordre entraîne les plus grands maux. L'histoire est pleine de malheurs qui ont eu leur source dans des idées dont les relations mal comprises ont paru raisonnables, tandis qu'elles n'étaient qu'arbitraires ; la terre est couverte d'institutions, d'usages , de mœurs et de pratiques, dont le vice tient le plus souvent à des erreurs de cette nature. On ne saurait donc trop y veiller ; on ne saurait trop se tenir en garde contre ces jugements précipités où l'on attribue à des rapports une valeur qu'ils n'ont pas. Il ne faut pas perdre de vue qu'une fois établies dans la croyance, ils pénètrent dans la vie, la font à leur image, et ne la font par conséquent ni bonne, ni heureuse ; car hors du vrai il ne peut y avoir ni bien ni bonheur réels. » (Damiron).

L'histoire de ceux que leur imagination a rendus malheureux serait à peu près l'histoire de tous les hommes. Quel est celui qui ne se forge pas un idéal de félicité qui devient le but de toute sa vie, l'objet de toutes ses espérances, le terme de tous ses vœux ? Mais combien peu, laissant de côté toutes ces vaines fantaisies de l'esprit, tous ces rêves d'un cœur séduit par ses propres illusions, demandent exclusivement à la raison, à la conscience, à la foi, de leur présenter cette image d'un bonheur parfait qu'il est dans la nature de l'homme de chercher à réaliser ! On commence par se jeter en dehors des réalités ; on se compose à souhait un avenir impossible, on se fait son paradis terrestre avec l'assemblage de toutes les gloires, de tous les avantages de la fortune, de toutes les jouissances de l'esprit et du cœur, de toutes les voluptés de la chair et des sens. Et comme tout cela n'est qu'un fantôme, on se désole , on se désespère, on se donne la mort, parce qu'on s'est fait une fausse idée de la destinée de l'homme, parce qu'on a pris la vie à rebours, parce qu'on a pu réaliser ce qu'on a rêvé. Funeste effet de l'imagination et des passions qui, dans leur réaction mutuelle, s'excitent, s'aiguillonnent, s'exaltent, et finissent par plonger l'âme dans cette vague et profonde in-

quiétude, où tout manque à la fois au cœur de l'homme, parce que nul désir n'est en rapport avec sa puissance, et conforme à son devoir. « L'amertume que cet état de l'âme répand sur la vie, dit M. de Châteaubriand, est incroyable; le cœur se retourne et se replie en cent manières, pour employer des forces qu'il sent lui être inutiles. » C'est ce désordre de la pensée qu'il a voulu peindre dans son épisode de *René*, dont le but est de montrer, à côté du danger de se livrer à de coupables rêveries, la sagesse de la religion, qui, en donnant un objet à nos croyances, à nos affections et à notre activité, peut seule nous mettre en garde contre l'exagération de nos sentiments et la mobilité de nos idées.

Cette habitude de laisser notre vie se perdre et se consumer dans les chimères de nos rêves et dans le vague de nos passions, n'a pas seulement pour effet de nous rendre malheureux; elle a encore celui d'énerver en nous les deux plus précieuses facultés de l'homme, la raison et la liberté. L'homme qui s'accoutume à n'associer ses idées que par des rapports irrationnels, finit par perdre le goût et le sentiment de la vérité, et devient impropre à toute combinaison logique. Tout ensemble d'idées unies par un système, enchaînées par le raisonnement est au-dessus de sa compréhension : il ne voit plus le lien des vérités entre elles, le rapport des principes aux conséquences. Et s'il essaie lui-même de mettre quelque ordre dans ses pensées, il sent qu'il n'est plus maître de son imagination, qu'il est impuissant à la gouverner, qu'il est dominé par elle, et que c'est en vain qu'il s'efforce de l'assujétir à un plan quelconque. N'est-ce pas là une véritable dégradation de l'intelligence? Il n'y a qu'un moyen de prévenir cet affaiblissement des facultés logiques : c'est l'habitude contractée dès la jeunesse de penser avec méthode. Il faut que la réflexion vienne sans cesse rétablir les choses dans l'ordre convenable, et remettre les idées à la place qui leur appartient. La volonté doit rester maîtresse de l'imagination, comme le cavalier doit rester maître de son coursier, et le tenir sévèrement en bride, lors même qu'il paraît s'abandonner à son élan. Elle doit la régler, la diriger selon les lois immuables de la raison. Celui qui pense le mieux n'est pas celui dont les conceptions sont

les plus variées, les plus abondantes, les plus vives, mais celui qui sait le mieux forcer ses idées à se ranger, à se classer, à s'ordonner conformément aux vrais rapports qui existent entre les choses.

Comme l'imagination est cependant une faculté précieuse, puisque ce qu'on appelle talent, esprit, invention, génie, ne peut se passer d'elle, il n'est pas question pour nous de la comprimer, de la détruire, de l'étouffer, mais de la discipliner, mais de la perfectionner, mais de la féconder et de l'enrichir. Or, l'imagination n'est pas seulement la faculté d'associer les images tirées des objets de la vue. Dugald-Stewart a très-bien prouvé que cette prétention de la réduire aux perceptions d'un seul sens est tout-à-fait arbitraire; car, quoique les matériaux qu'elle emploie lui soient fournis principalement par ce sens, on ne peut nier que les autres ne lui en fournissent aussi. Que d'images agréables sont tirées du parfum des fleurs ou du chant des oiseaux! Et la musique, dont l'influence est si puissante, ne rentre-t-elle pas dans le domaine de l'imagination? Et la poésie ne s'est-elle pas souvent occupée à décrire ses effets? Les sensations plus grossières qui sont produites par les saveurs, font partie d'un tableau qu'elles sont fort loin de défigurer. Ici Dugald-Stewart cite un passage de Thompson dans lequel l'imagination du poète rassemble une foule de conceptions empruntées à tous les objets de nos sens.

Mais le monde sensible n'est pas le seul champ où l'imagination s'exerce. Tous les objets des connaissances humaines, dit encore le même auteur, lui fournissent des matériaux qu'elle sait habilement employer, en diversifiant à l'infini ses produits, quoique son procédé ou sa manière d'opérer soit essentiellement uniforme. En effet, ne s'agit-il donc pour un poète que de parler aux sens, que de réunir dans ses tableaux les qualités de la matière, que de peindre des formes visibles ou tangibles, que de décrire les beautés et les merveilles de la nature? Tout ce qui est du ressort de l'âme, de l'intelligence, de la liberté, de la conscience: Dieu, la religion, la morale, l'immortalité, la vie future, le bonheur, la gloire, les passions en un mot, tout ce monde intelligible, qui n'est conçu que par la pensée, qui n'est saisi que par l'esprit, qui n'est senti que

par le cœur, tout cela, dis-je, n'est-il pas aussi du domaine de la poésie? Ne faut-il pas aussi de l'imagination, pour combiner les grandes idées, pour inventer des situations où le drame de la vie morale de l'homme soit mis en action? Newton, Mallebranche, Leibnitz, ont-ils manqué d'imagination, l'un en créant son système du monde, l'autre son système des causes occasionnelles et des idées en Dieu, l'autre enfin, son système des monades et de l'harmonie préétablie? A-t-il fallu moins d'imagination pour écrire l'*Histoire des Variations*, ou la *Mécanique céleste*, ou les *Pensées de Pascal*, ou les *Sermons de* Massillo n, ou les *Oraisons funèbres de Bossuet et de Fléchier*, ou le *Traité de l'Existence de Dieu de* Fénelon que pour écrire le *Télémaque ou la Henriade?* L'imagination n'est donc pas une faculté simple, mais une faculté composée, qui s'applique à toutes sortes d'objets, et qui est susceptible de revêtir toutes sortes de formes.

S'il en est ainsi, le seul moyen de féconder l'imagination, est d'enrichir la mémoire; car celle-ci est le fonds où l'imagination puise tous les éléments qu'elle met en œuvre. Une mémoire pauvre laissera toujours l'imagination stérile. Il faut un aliment à l'esprit, il lui faut une occasion pour exercer son activité. Plus sera restreinte et bornée la sphère de ses connaissances, plus il sera vide d'idées, moins il aura de rapports à saisir, de rapprochements à faire, de conceptions à combiner. La mémoire est donc le dépôt de l'imagination. « Nous n'employons, dit Vauvenargues, dans la plupart de nos raisonnements, et j'ajouterai, dans la plupart de nos compositions artistiques ou littéraires, que des réminiscences: c'est sur elles que nous bâtissons; elles sont le fondement et la matière de tous nos discours. L'esprit que la mémoire cesse de nourrir s'éteint dans les efforts laborieux de ses recherches. S'il y a un ancien préjugé contre les gens d'une heureuse mémoire, c'est parce qu'on suppose qu'ils ne peuvent embrasser et mettre en ordre tous leurs souvenirs, parce qu'on présume que leur esprit, ouvert à toutes sortes d'impressions, est vide et ne se charge de tant d'idées empruntées, qu'autant qu'il en a peu de propres : mais l'expérience a contredit toutes ces conjectures par de grands exemples. Et tout ce qu'on peut en conclure avec raison, est qu'il faut avoir de la mémoire dans la propor-

tion de son esprit, sans quoi on se trouve nécessairement dans l'un de ces deux vices, le défaut ou l'excès. »

Or, la mémoire s'enrichit non pas seulement par les voyages, par l'histoire, par la pratique des affaires, par l'expérience des hommes et des choses, par l'observation des faits et des événements qui se produisent sous nos yeux, mais aussi par la science, par la philosophie, par l'étude de soi-même et des mystères du cœur humain, en un mot, par tout exercice de la réflexion et de la raison, soit qu'elles s'appliquent à la connaissance des phénomènes et des lois de la nature, soit qu'elles s'attachent de préférence à la culture des arts, soit enfin qu'elles aient pour objet les choses qui se rapportent à la religion, à la morale ou à la politique. Quand l'homme a meublé son esprit de toutes les connaissances qui distinguent l'homme instruit de l'ignorant, ce n'est pas à dire pour cela sans doute qu'il se trouve doué de cette vivacité d'imagination qui consiste dans la promptitude des opérations de l'esprit, dans la faculté de saisir rapidement les rapports des idées, et d'apercevoir du premier coup-d'œil les combinaisons dont elles sont susceptibles. Mais là où les matériaux abondent, il y a chance pour que l'imagination se développe et déploie toute sa puissance. Placez un homme qui ne sera pas encore sorti de son pays natal, en présence d'un de ces sites enchanteurs à la vue desquels l'âme la plus indifférente se sent émue d'admiration, transportez-le dans ces contrées où la nature semble se plaire à étaler toutes ses richesses et toutes ses magnificences ; et en faisant naître en lui mille sensations et mille idées nouvelles, vous y éveillerez infailliblement l'instinct de la poésie, avec le sentiment du beau, de l'ordre et de l'harmonie. Sans doute l'imagination est quelque chose de plus que la mémoire; mais qui ne comprend que la fécondité ou la stérilité de l'esprit dépend uniquement de l'uniformité ou de la variété de nos impressions et de nos souvenirs ? « Ce que nous appelons imagination n'est donc pas un don de la nature, dit Dugald-Stewart; c'est le résultat d'habitudes acquises sous l'influence de quelques favorables circonstances. Ce n'est pas un talent primitif; c'est le fruit de l'expérience, et l'effet de la situation. Ces deux causes expliquent toutes les innombrables

nuances qui remplissent l'intervalle qu'on observe entre les premiers efforts du génie naturel et grossier, et les créations sublimes de Raphael et de Milton. »

Nous ajouterons que c'est là aussi ce qui explique la diversité des caractères qui distinguent l'imagination. Ainsi, dans les arts, dit Voltaire, ce qu'on appelle une *belle* imagination, est celle qui est toujours naturelle; une imagination *fausse*, celle qui rassemble des objets incompatibles; une imagination *bizarre*, celle qui peint des objets qui n'ont ni analogie ni vraisemblance; une imagination *forte*, celle qui approfondit les objets; une imagination *faible*, celle qui les effleure; une imagination *douce*, celle qui se repose dans les peintures agréables; une imagination *ardente*, celle qui entasse images sur images; une imagination *sage*, celle qui emploie avec choix différents caractères, mais qui admet rarement le bizarre et rejette toujours le faux. Or, n'est-il pas évident que toutes ces différences tiennent aux différences de l'éducation et des habitudes morales et intellectuelles, à notre genre d'études, à l'influence de nos lectures favorites, aux modèles que nous avons eus sous les yeux, aux systèmes littéraires que nous avons adoptés, à nos croyances religieuses et politiques, enfin à nos goûts, à nos intérêts, à nos passions? Quel est donc celui dont l'imagination aura le plus de chances pour former des combinaisons marquées du sceau du génie, du bon goût et de la vérité? Ce sera incontestablement celui qui n'aura nourri son esprit que de grandes et hautes pensées, que de nobles sentiments, que d'idées justes et vraies sur toutes choses; celui dont le jugement, éclairé par une solide instruction, sera capable de faire le discernement de tout ce qui est bien et de tout ce qui est beau; celui qui, soit dans les œuvres de la nature, soit dans celles de l'art, n'aura jamais contemplé que des modèles de choix; celui dont toutes les prédilections seront pour la vertu, pour tout ce qui élève l'âme, pour tout ce qui rehausse la dignité de l'homme, pour tout ce qui honore l'humanité, dont toutes les antipathies seront pour le vice, pour tout ce qui pervertit le cœur, pour tout ce qui dégrade l'intelligence, pour tout ce qui souille l'imagination.

Il y aurait mille preuves, mille exemples à produire pour dé-

montrer que l'imagination, dans ses créations les plus neuves et les plus originales en apparence, n'est que le reflet de nos connaissances et de nos souvenirs. On dit qu'Apelles composa sa Vénus de la réunion de ce que lui avaient offert de plus parfait les beautés les plus célèbres de la Grèce. Ce que l'on a dit d'Apelles, on peut le dire de tous les peintres. Il n'en est aucun dans les ouvrages duquel on ne pût retrouver l'empreinte de ses perceptions. Quelque général que soit le type qu'il se propose, il sera toujours le résultat de l'analyse et de l'abstraction s'exerçant sur des réalités connues. Il y aura donc toujours de l'individualité, c'est-à-dire, que son idéal ne sera jamais que la synthèse des divers éléments que lui fourniront ses réminiscences. Chaque peintre transporte nécessairement dans ses tableaux les figures, les formes, les caractères de physionomie qui lui sont le plus familiers. A l'expression naïve, mais vulgaire, des personnages peints par Teniers, et à l'expression angélique des figures de Raphael, on juge que ces deux peintres ont observé et copié des natures bien différentes. L'homme n'invente donc rien ; ses créations les plus admirées ne sont que des imitations partielles. Le génie sait dissimuler ces emprunts par la force et la nouveauté de ses combinaisons : le défaut d'originalité consiste au contraire à les laisser trop aisément reconnaître.

Il n'en est pas autrement du romancier. S'il ne se peint lui-même dans ses ouvrages, s'il n'attribue à ses héros ses qualités, ses défauts, ses passions, ses manières de penser, de sentir et de juger, s'il ne les place dans des situations analogues à celles où il s'est trouvé lui-même, en un mot si ses romans ne sont pas en partie l'histoire de sa vie et de son cœur, soyez persuadé que ce sera du moins l'histoire plus ou moins fidèle, plus ou moins travestie, de ceux qu'il aura connus, la peinture plus ou moins exacte du monde au milieu duquel il aura vécu. C'est d'après cette croyance qu'on a voulu attacher un nom à chacun des portraits tracés par Labruyère, et que les contes de Rabelais ont eu aussi leurs interprètes et leurs commentateurs. Que les allusions que l'on prête à ces deux écrivains soient chimériques ou fondées, toujours est-il que chacun d'eux n'a pu vouloir peindre les mœurs de son siècle, sans arrêter son

attention sur des individualités, et que sous leurs personnages fictifs se cachent des personnages véritables. Nous ne pouvons en effet nous représenter que des caractères, des actions, des événements dont nous avons trouvé le modèle soit dans le présent, soit dans le passé, et pour prêter aux héros que nous mettons en scène tels sentiments, telles opinions, telles mœurs, il faut que nous ayons l'idée de toutes ces choses soit par nous-mêmes, soit par les autres. Ceci servira encore à faire comprendre qu'un écrivain corrompu puisse nous offrir l'image de la plus parfaite vertu, et qu'un homme vertueux puisse peindre sous les couleurs les plus fidèles l'excès du vice et de la corruption. La connaissance des hommes et l'expérience du monde nous montrant partout le mélange du bien et du mal, tout homme qui observe peut puiser à cette source commune les matériaux dont il a besoin pour ses compositions. Mais il est vrai de dire que l'homme vicieux, vivant généralement dans un monde semblable à lui, se fera difficilement l'idée d'une perfection morale dont il ne trouvera ni en lui ni autour de lui aucun exemple, et que l'homme qui ne fréquente que des sociétés choisies, qui n'a sous les yeux que des modèles de pureté, de délicatesse, d'innocence et d'honneur, ne pénétrera jamais complètement dans les affreux mystères de turpitude familiers aux hommes de libertinage et de débauche. Et nous trouverons dans cette remarque l'explication de la différence qui existe entre ces romans infâmes dont chaque mot est un blasphème et un outrage à la pudeur, et ces productions estimables où l'on ne se sert de la fiction que pour porter les lecteurs à la vertu et au bien.

Veut-on une nouvelle preuve du développement de l'imagination par les moyens que nous indiquons : nous l'emprunterons aux prosateurs et aux poètes les plus célèbres. Tout le monde connaît les descriptions si riches, si brillantes, les tableaux si magnifiques répandus dans les œuvres de M. de Châteaubriand, dans celles de Bernardin de Saint-Pierre. Nul ne refusera à ces deux écrivains une belle et féconde imagination. Mais croit-on que si tous deux n'avaient écrit que sous des impressions communes et vulgaires, s'ils n'avaient pas puisé une oule d'inspirations dans les spectacles si variés, si

nouveaux, si saisissants que présentent les contrées qu'ils ont parcourues en poètes et en observateurs de la nature, nous leur devrions tant de pages empreintes d'aussi admirables couleurs? Nous ne craignons pas d'affirmer qu'ils ont dû à leurs voyages la plus grande partie de leur génie. Les voyages nous semblent une nécessité pour un poète. Il est impossible que celui qui ne se crée pas à lui-même un riche fonds d'impressions individuelles, ne perde pas une partie de son talent en vivant sur le domaine commun des idées et des images qui appartiennent à tous. Ainsi, de nos jours, ce qui rend si insipides et si monotones la plupart des poésies écrites dans le système du romantisme, c'est la reproduction continuelle d'un certain nombre de figures, de comparaisons, de métaphores, dont le plus grand défaut n'est pas toujours la bizarrerie ou la fausseté. M. de Châteaubriand nous apprend lui-même qu'il était très-jeune lorsqu'il conçut l'idée de faire l'*épopée de l'homme de la nature*, ou de peindre les mœurs des sauvages, en les liant à quelque événement connu. Après la découverte de l'Amérique, il ne vit pas de sujet plus intéressant, surtout pour les Français, que le massacre de la colonie des Natchez à la Louisiane, en 1727. Il avait jeté déjà quelques fragments de cet ouvrage sur le papier; « mais je m'aperçus, dit-il, que je manquais des vraies couleurs, et que si je voulais faire une image semblable, il fallait, à l'exemple d'Homère, visiter les peuples que je voulais peindre. » Atala, dit-il encore, a été écrite dans le désert et sous les huttes des sauvages. Plus tard, c'est pour écrire le poème des *Martyrs* qu'il entreprit ses voyages dans la Grèce et dans la Palestine. Nous proposons cet exemple à tous ceux qui aspirent à fonder leur gloire sur les arts d'imagination; il n'y a de richesse et de fécondité qu'à ce prix.

Au reste, l'imagination est comme une mendiante, qui reçoit de toutes mains. Elle s'alimente par toutes les voies ouvertes à la connaissance humaine; elle s'enrichit par la science et par la philosophie, comme par les pures sensations. Addisson reproche à Milton de paraître jaloux de nous apprendre, par ses excursions sur le libre arbitre et sur la prédestination, par un grand nombre de traits d'histoire, d'astronomie, de géographie, aussi bien que par les termes et par les phrases dont il se

sert, qu'il était versé dans les arts et dans les sciences. Le reproche n'est fondé que parce que en effet Milton semble faire ostentation de son érudition; ce qui donne souvent à ses tableaux un ton de pédanterie qui fatigue l'attention au lieu de la distraire. Ce n'est donc pas l'usage de la science qu'Addisson a prétendu condamner, mais seulement l'abus et l'étalage inutile de la science. Il est certain, dit-il, qu'Homère et Virgile possédaient toute l'érudition de leur temps; mais elle ne se produit dans leurs ouvrages que d'une manière indirecte et cachée. Sans doute, un poème ne doit pas être une encyclopédie; mais nous disons que l'horizon intellectuel d'un poète est bien borné, s'il n'est par sa science à la hauteur des lumières de son siècle, si son imagination n'a à s'exercer que dans la sphère rétrécie d'une connaissance médiocre et vulgaire. Tous ceux qui ont laissé un nom dans les lettres n'ont rien ignoré de ce qu'on savait de leur temps, et plusieurs même ont été sous ce rapport supérieurs à leur siècle. La science fortifie la pensée, précise et étend les idées, affermit le jugement, lie les connaissances entre elles, par une chaîne de rapports qui en rend le rappel facile, multiplie les points de vue de l'esprit, et lui donne ce quelque chose de substantiel et de positif sans lequel le génie avorte dans le vague indéfini de ses conceptions. On sait que le Dante, dans sa Divine Comédie, laisse partout l'empreinte de ses connaissances théologiques, de ses études astronomiques, et de ses principes politiques. Son langage est plein de comparaisons, de figures, d'allusions tirées des notions scientifiques qu'il avait puisées dans les écoles; et nous ne doutons pas que son ouvrage n'ait dû en grande partie à la forte trempe de ses études ce caractère d'originalité, d'élévation et de profondeur qu'on y admire.

3° De l'Inspiration.

C'est là encore un de ces mots dont le sens vague et indéterminé peut laisser s'accréditer parmi les esprits inattentifs plus d'une erreur dangereuse. Le mot *inspiration*, pris dans son sens mystique, signifie proprement une influence secrète et surnaturelle par laquelle Dieu agit sur l'âme humaine, et lui suggère des idées, des désirs, des déterminations qu'elle n'au-

rait pas trouvés d'elle-même dans la faiblesse et l'imperfection de sa nature. C'est dans cette acception que l'on dit que les prophètes étaient inspirés d'en-haut, et que certaines actions des saints ont été opérées par un mouvement extraordinaire de la grâce divine. Or, il est bien certain que la connaissance anticipée de l'avenir, telle qu'elle se révèle dans les prophéties de l'Ancien Testament, ne pouvait être qu'une inspiration directe. On ne prévoit pas naturellement plusieurs siècles d'avance des événements tels que ceux dont l'Évangile est l'histoire, parce qu'ils sont hors des lois ordinaires de la nature et de toutes les prévisions de l'expérience humaine. On ne prétend pas apparemment que cette inspiration a quelque chose de commun avec ce qu'on appelle les inspirations du poète ou de l'artiste. Ceci n'est qu'une faveur exceptionnelle que Dieu dispense de loin en loin à quelques êtres privilégiés, dans la vue d'accomplir quelque grand dessein. Ce serait élever bien haut Homère, Virgile, Lamartine, Victor Hugo, ou faire descendre Dieu bien bas, pour ne pas dire plus, que de considérer l'*Illiade*, l'*Enéide*, la *Chute d'un Ange* ou *les Feuilles d'Automne* comme des œuvres inspirées : ce serait une impiété. Les poètes païens invoquaient Apollon et les Muses, et les priaient de leur inspirer ce qu'ils avaient à dire. Mais c'est là une fiction mythologique que les anciens eux-mêmes étaient loin de prendre au pied de la lettre. D'où vient donc cette croyance si répandue, surtout parmi les jeunes gens, que tout ce qui est marqué au coin du génie est le fruit de l'inspiration ? Les poètes le font entendre dans leur langage figuré, et le vulgaire les croit. Boileau lui-même n'a-t-il pas dit :

> C'est en vain qu'au Parnasse un téméraire auteur
> Pense de l'art des vers atteindre la hauteur,
> S'il ne sent point *du Ciel l'influence secrète*,
> Si son *astre* en naissant ne l'a formé poète.

Il importe de se faire à cet égard une juste idée des choses, afin qu'on ne se fasse illusion ni sur soi-même, ni sur les autres. La doctrine de l'inspiration ne tendrait à rien moins qu'à attribuer un caractère sacré, divin en quelque sorte, aux produits de l'imagination humaine, et à les mettre au-dessus de la critique. Le siècle actuel tend évidemment vers cette espèce

de panthéisme littéraire, dont la conséquence serait de diviniser toutes les formes de la pensée, en les présentant comme ayant toutes leur beauté propre, en tant qu'elles sont toutes des évolutions et des modes de la pensée universelle. C'est une œuvre véritablement inspirée, il y a là de l'inspiration, dit-on, en parlant d'un ouvrage pour lequel on veut exprimer son admiration. Or, comme le travail est le contraire de l'inspiration, il faudrait en conclure que le génie est incompatible avec le travail, et que toute patiente élaboration de la pensée est le signe de la médiocrité et de l'impuissance. Par conséquent, il faut bien se garder de retoucher ses œuvres; car le premier jet de l'imagination, c'est là précisément cette inspiration d'en-haut, ce souffle divin dont on effacerait l'empreinte si on le soumettait aux froides analyses de la réflexion et de la raison. Ainsi Boileau était absurde quand il disait :

> Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage :
> Polissez-le sans cesse et le repolissez ;
> Ajoutez quelquefois, et souvent effacez.

Et sur ce prétexte commode pour l'amour-propre et la paresse, on ne craint pas d'offrir au public des ouvrages où l'incorrection du style, la bizarrerie des images, et l'incohérence des pensées semblent conspirer pour faire outrage au bon sens et à la raison du lecteur. Les grands écrivains du Siècle de Louis XIV mettaient tous leurs soins à effacer de leurs œuvres l'empreinte trop visible du travail et de la peine qu'elles leur avaient coûté ; mais c'était pour leur donner cet air aisé, facile, naturel, qui seul assure le succès des productions de l'esprit : ainsi, c'était à force d'art qu'ils s'appliquaient à faire disparaître les traces de l'art. On sait que Boileau se vantait d'avoir appris à Racine à faire difficilement des vers faciles. Aujourd'hui on pourrait croire qu'il n'y a de naturel que ce qui est brut, sans forme régulière, inachevé. Pour certains écrivains, l'idéal le plus parfait, c'est l'ébauche informe, à peine dégrossie, que le ciseau du statuaire vient de tirer du bloc avec lequel elle est encore confondue. Voilà ce qu'on prétend nous donner pour une Vénus de Praxitèle, ou pour un Apollon du Belvédère.

Indépendamment des obstacles qu'un pareil système op-

pose à la perfection des œuvres littéraires, c'est, ce nous semble, ôter au génie une partie de son mérite et de sa gloire, que de lui ôter ce qu'il y a de volontaire et de réfléchi dans ses opérations ; car c'est le réduire à la pure passivité. Si tout ce qu'il y a de beau et de sublime dans les ouvrages des poètes et des peintres, est le résultat, non des combinaisons de l'art, mais de l'inspiration, on ne doit pas plus s'enorgueillir de son génie que de sa naissance et de sa constitution physique ; car on n'est alors qu'un instrument aveugle entre les mains de je ne sais quelle force extérieure dont on suit machinalement l'impulsion. Afin de passer pour un être privilégié, on abjure sa liberté et sa raison, pour se faire l'esclave de la fatalité et du hasard.

Qu'est-ce donc que l'inspiration ? à quoi se réduit-elle ? quelle part a-t-elle dans les productions du génie ? L'inspiration est-elle cette soudaine perception qui nous ferait découvrir le fond et l'enchaînement des vérités ou l'heureux rapport des images avec les vérités qu'elles embellissent, sans que nous sachions d'où nous viennent ces rapides illuminations ? En un mot ce qu'on appelle trait de génie où d'éloquence, n'est-ce qu'une intuition *à priori ?* n'est-ce qu'une combinaison d'idées qui se présente toute faite à notre esprit, sans aucun antécédent, sans aucune cause, sinon l'heureux hasard qui nous en gratifie ?

Si l'on veut dire par là que la pensée, dans son développement, offre deux caractères très-distincts, la spontanéité et la réflexion ; que lorsqu'elle se déploie spontanément, comme elle naît par l'effet d'une impulsion toute naturelle, elle est généralement vive, prompte, animée, comme tout ce qui échappe à l'âme quand elle obéit à la passion ou à l'instinct, rien de plus incontestable. Qu'un penchant prononcé, qu'une forte émotion, qu'un vif sentiment d'amour ou d'enthousiasme mettent l'imagination en jeu, il est tout simple que la pensée se produise avec une rapidité, une abondance, une verve que nous ne retrouvons plus dans les moments de calme et de sang-froid. Voyez l'homme sous l'influence de la colère ou de l'indignation, les idées s'offrent tumultueusement à son esprit, les paroles se pressent dans sa bouche. L'emportement de la passion peut le rendre éloquent jusqu'au sublime.

Mais souvent aussi la véhémence de ses sentiments jette le trouble et la confusion dans ses idées ; vous le voyez balbutier, proférer des mots sans suite, des phrases entrecoupées ; le désordre de son langage suit le désordre de ses conceptions ; et quelquefois, dans ces moments d'effervescence, l'homme le plus sensé et le plus sage laissera échapper les exagérations les plus folles, les extravagances les plus inouïes. Ainsi, la fécondité, la célérité de l'esprit dépend du degré d'excitation de la sensibilité. Il y a des orateurs qui ne s'élèvent pas au-dessus de ce que peut produire un talent vulgaire lorsqu'ils se bornent à exposer leur sujet, mais dont les forces sont, pour ainsi dire, décuplées, lorsque le stimulant de la contradiction est venu passionner leur pensée, et lui imprimer le mouvement et l'ardeur qui lui manquait.

Le feu de l'imagination a donc sa source dans le cœur. L'inspiration n'est donc autre chose que ce mouvement de passion qui nous incite puissamment à développer notre pensée dans tel ou tel sens, sous telle ou telle forme. Il s'ensuit qu'il y a de mauvaises et de sottes inspirations, comme il y en a d'heureuses et de sublimes. Il s'ensuit que tout homme n'a pas nécessairement du génie, parce qu'il imagine sous l'influence d'une forte affection : car il y en a de basses comme il y en a d'élevées ; il y en a d'ignobles, comme il y en a de nobles et de pures. Ceux qui se prennent d'amour pour le trivial et le laid, ceux qui se passionnent pour l'horrible, auront des inspirations conformes à leurs goûts dépravés, et n'enfanteront que des monstres. Les combinaisons de notre pensée se mettront donc naturellement en harmonie avec l'idéal que la passion aura choisi comme type de ses créations. Si c'est le beau, le vrai, le juste et le saint qui excite nos désirs et notre enthousiasme, la force avec laquelle cet objet s'emparera de nos affections et préoccupera toutes nos pensées, nous donnera infailliblement celle d'imaginer et d'inventer sur ce modèle même une foule de combinaisons dans lesquelles notre idéal se reproduira sous mille formes diverses. Nos sujets, nos raisonnements, nos descriptions, nos systèmes seront empreints du caractère de beauté, de vérité et de moralité que nous aurons à cœur d'imprimer sur toutes nos œuvres. La fable de Pygmalion n'est sans doute qu'une allégorie ingénieuse pour ex-

primer l'amour que tout artiste qui veut exceller doit avoir, non pas seulement pour son art, mais encore pour l'objet même de son travail.

Le génie n'est donc pas seulement l'intelligence qui conçoit la perfection; c'est surtout cette chaleur de l'âme qui, suivant sa pente, son caractère et ses inclinations, s'anime à la poursuite de son objet, concentre sur lui toutes les facultés de l'esprit, soit que cet objet soit l'art de la composition, ou l'art du style, ou l'invention des systèmes. Or, cette chaleur d'âme peut agir sur la raison comme sur l'imagination, et vivifier, féconder l'une comme l'autre : car c'est une erreur de croire que les ouvrages de raisonnement sont incompatibles avec les mouvements de la sensibilité. Bossuet mettait autant d'ardeur dans la recherche de la vérité, que Milton a pu en mettre dans la recherche des images qui composent sa description de l'Éden. « L'artiste et le philosophe, dit M. Damiron, n'imaginent point au hasard : qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent, qu'ils le veuillent ou ne le veuillent pas, c'est toujours sous l'inspiration, l'un de son sens esthétique, de son goût, de son amour de l'art, l'autre sous celle de sa raison, d'après son expérience et sa science acquise, qu'ils arrivent aux conceptions que chacun d'eux affectionne. Et tout homme en fait autant, car tout homme est poète ou philosophe à sa manière, et par conséquent un but, quand il se prend à rêver ; mais n'eût-il alors dans l'âme ni le sentiment du beau, ni la curiosité scientifique, il aurait encore quelque intérêt, quelque penchant qui réglerait ses fictions, et leur donnerait de l'unité. Si bien même que durant le sommeil, dans la folie, quand il n'y a plus de liberté pour l'âme, et que tout y semble à l'abandon, il ne cesse pas d'y avoir encore une sorte d'ordre entre les idées qui sont le fruit de l'imagination. Il reste toujours une impression, une affection dominante, sous la loi de laquelle ces idées se disposent et s'arrangent. Seulement alors, comme on n'est pas maître de soi, qu'on n'a pas sa raison, les combinaisons sont plus étranges, plus inattendues et plus bizarres. »

On a dit que les grandes pensées viennent du cœur ; rien de plus vrai dans un sens, comme nous l'avons fait voir ; mais cette maxime semble restreindre la loi à un certain ordre de

pensées, hors duquel elle ne s'étendrait pas. Nous croyons qu'il faut généraliser le principe, et dire que toute suite de pensées a pour mobile, pour véhicule un sentiment quelconque bon ou mauvais. Chacun de nous peut avoir éprouvé que lorsque l'ardeur de l'âme se ralentit, lorsque la passion ne nous soutient plus, notre imagination languit, s'affaisse et s'éteint; voilà pourquoi il est des moments de stérilité, où l'on n'est nullement disposé à la composition, ou la pensée ne marche qu'avec une lenteur désespérante, lorsqu'elle ne s'arrête pas complètement; puis d'autres où la sensibilité, rendant à l'esprit tout son ressort, les idées semblent couler de source avec une facilité et une abondance qui nous étonnent. Ainsi ce n'est pas seulement dans l'ordre moral et religieux que l'indifférence est mortelle à l'âme; c'est aussi dans l'ordre intellectuel. L'indifférence a pour résultat nécessaire la stagnation de toutes les facultés de l'esprit; par elle, l'imagination n'a plus de stimulant, et la volonté plus de mobile : elle est l'anéantissement de toute activité humaine.

Mais enfin, qu'y a-t-il de fondé dans les distinctions que l'on établit entre les ouvrages qui sont le résultat spontané de l'inspiration, et ceux qui sont le fruit de la méditation? A quels caractères particuliers les uns et les autres se reconnaissent-ils? Qu'est-ce que l'inspiration sans le travail et la raison? Qu'est-ce que la raison sans l'inspiration? Faut-il préférer l'excès de vigueur, la fougue souvent désordonnée des productions de la jeunesse, à la sagesse des combinaisons de l'âge mûr? Nous laisserons M. Damiron répondre à ces questions :

« La poésie des peuples jeunes et heureusement constitués... est à peu près spontanée, et a toutes les qualités d'une création dont le principe est une intuition vive, féconde et brillante. Tantôt aussi l'imagination, quoique d'abord de premier mouvement, et bien que toujours elle garde quelque chose de sa primitive fatalité, cesse de rester entièrement aux ordres de l'instinct; la liberté y intervient, la réflexion y paraît. L'âme ne se borne plus à accepter ses conceptions telles qu'elles lui viennent, elle s'en empare pour les modifier; les contient ou les développe, les limite ou les féconde, les tempère et les ordonne avec plus de mesure et de justesse. En les traitant de

cette façon, elle leur ôte certainement de cette sève vive et abondante, de cette énergie vierge, pour ainsi dire, qui distingue les idées de pure inspiration, mais elle leur donne en échange plus de correction et de clarté, plus d'achèvement et d'élégance ; elle y fait l'œuvre de la civilisation ; elle dompte et cultive cette nature sauvage ; heureuse quand elle s'arrête dans de justes limites, et soumet sans enchaîner, gouverne sans énerver, modère sans éteindre cette puissance qu'elle dirige ! Si elle y réussit, et qu'il y ait d'ailleurs quelque génie dans sa pensée, elle peut, grâce à ce travail, créer des choses qui durent, et laisser des monuments où se déploient avec harmonie le sentiment et la raison, la force et la sagesse. Les peuples faits, dans leur moment de gloire, à leur vrai point de grandeur, sont des modèles de ce genre de productions intellectuelles. Ils y portent avec la vie de l'adolescence et de la jeunesse, la maturité de l'âge viril ; leurs ouvrages sont empreints de ce double caractère. »

Ce que M. Damiron dit ici des peuples s'applique également aux individus. L'imagination puise sa vivacité, son feu dans l'ardeur du tempérament ; mais elle a sa règle et sa perfection dans la raison : et l'une et l'autre sont nécessaires.

4° De l'Esprit.

Le mot *esprit*, entendu dans le sens qu'on lui donne généralement quand on dit qu'un homme a de l'esprit, qu'il a beaucoup d'esprit, est très-difficile à définir. Suivant Locke, *l'esprit consiste à assembler des idées, et à unir ensemble avec promptitude et d'une manière variée, celles entre lesquelles on peut trouver quelque ressemblance ou quelque convenance.* Cette définition est vague et insuffisante : elle ne caractérise pas d'une manière assez précise et assez distincte l'espèce de faculté que ce mot désigne. On peut être doué du pouvoir d'associer des idées avec promptitude et variété, sans avoir ce qu'on appelle de l'esprit. Un esprit vif peut manquer de force pour suivre ses idées et la liaison des choses, de pénétration pour apercevoir les rapports qu'elles peuvent avoir avec les circonstances présentes, et donner à ses pensées et à

22.

ses paroles l'actualité, l'à-propos qui en fait le piquant ; de finesse, pour saisir les objets sous toutes leurs faces et dans leurs plus petits détails ; de justesse et de netteté, pour concevoir distinctement, pour rapprocher les conséquences des principes, pour envisager les choses sous le point de vue le plus vrai, le plus en rapport avec le besoin du moment. Or, ces différentes qualités doivent se trouver réunies à un certain degré pour constituer l'esprit. Sans justesse et sans netteté, l'esprit tombe dans la fausseté et la confusion ; sans pénétration, l'esprit n'est qu'un insipide parlage, qui ne tarde pas à rendre la conversation fatigante, qu'une vivacité sans but et qui ne va à rien, qu'une fécondité stérile, qui n'effleure que la surface des choses, et qui ne suggère aucune idée, aucune réflexion dont les interlocuteurs aient lieu de s'applaudir ; sans finesse et sans force, l'esprit n'a que des vues communes et vulgaires, et laisse échapper ses pensées par impuissance de réfléchir. Mais il est vrai de dire qu'on ne peut expliquer le mot esprit, qu'en y joignant quelque épithète qui en détermine la signification. Il est pris dans un si grand nombre d'acceptions différentes, qu'il n'exprime seul et par lui-même aucune idée bien précise. C'est donc par son qualificatif que son sens est clairement défini. Ainsi il n'y a plus d'équivoque et d'incertitude sur ce qu'il faut entendre par esprit fin, délicat, ingénieux ; et c'est de celui-là seul que nous entendons parler.

Au reste, l'esprit, considéré dans ses effets, ne se produit pas uniformément. Quoiqu'il conserve toujours un certain caractère, qui le fait aisément reconnaître, cependant la variété de ses formes est, pour ainsi dire, infine. C'est tantôt une comparaison, tantôt une allusion fine ; ici l'abus d'un mot qu'on présente dans un sens et qu'on laisse entendre dans un autre ; là, un rapport délicat entre deux idées peu communes ; c'est une métaphore singulière ; c'est une recherche de ce qu'un objet ne présente pas d'abord, et de ce que l'homme doué de sagacité sait y découvrir ; c'est l'art de réunir deux choses éloignées, ou de diviser deux choses qui paraissent se joindre, ou de les opposer l'une à l'autre ; c'est celui de ne dire qu'à moitié sa pensée, pour laisser deviner le reste, etc.

Il n'y a point d'esprit là où manque l'à-propos ; c'est à lui qu'une pensée spirituelle emprunte tout son mérite et tout son prix. Toute pensée dont on peut dire : *Non erat hic locus,* est le contraire de ce qu'on nomme esprit. C'est pour cela qu'on dit d'un homme qu'il est sans esprit, quand il parle à tort et à travers, et toujours à contre-temps. Un poète a dit de l'à-propos :

Il fuit comme le temps, il plaît comme les grâces.

Mais l'à-propos exige la présence d'esprit, qualité par laquelle l'esprit, sans se laisser distraire par des objets étrangers, voit promptement dans toutes les circonstances et particulièrement dans les circonstances difficiles, ce qu'il y a de mieux à dire ou à faire. Le rôle de courtisan nécessite, entre autres, cette fécondité de ressources sans laquelle il serait impossible de se tirer toujours d'affaires avec honneur. Plus d'un homme a dû la vie et la faveur des princes à un bon mot, à une réponse ingénieuse, plus d'un avocat a dû son triomphe à une repartie fine et spirituelle, à une réplique prompte, vive et appliquée à propos.

L'esprit consiste donc dans une manière non commune d'associer les idées, dans certains rapprochements, dans certains contrastes, dans certaines combinaisons qui frappent par leur nouveauté, et qui plaisent par la surprise qu'elles causent.

Quoique l'esprit n'existe pas là où manquent absolument la finesse, la sagacité, la délicatesse, il y a cependant une nuance à établir entre l'esprit fin, l'esprit délicat, l'esprit pénétrant.

Un esprit fin est un esprit subtil et délié, qui par une analyse rapide des objets les plus compliqués, est capable d'apercevoir avec la plus grande promptitude une foule de rapports et de points de vue qui échappent aux esprits vulgaires, et parmi lesquels il est toujours prêt à choisir celui qui convient le mieux à la circonstance, et qu'il prévoit devoir plaire davantage. La finesse, en général veut donner beaucoup de choses à entendre, sans les exprimer ; elle consiste dans l'art de lier ses idées par des rapports réels, mais cachés et qui ne se montrent pas d'eux-mêmes ; à ne pas exprimer directement sa pensée, mais à la voiler légèrement par des sous-entendus ;

c'est une énigme pour les esprits dépourvus de sagacité, mais dont les gens d'esprit devinent tout d'un coup le mot. La finesse s'étend au blâme comme à la louange, aux choses piquantes comme aux choses agréables, aux choses honnêtes, comme à celles dont la décence ne permettrait point de parler ouvertement, et qui, sous le voile dont l'homme d'esprit sait les couvrir, peuvent être entendues sans rougir. Il est quelquefois nécessaire d'effacer adroitement l'impression que certaines idées peuvent produire par cette dissimulation de langage. Mais on comprend combien il est dangereux d'exercer son esprit sur un art dont il est si facile aux libertins d'abuser. Sous un autre rapport, on peut dire des choses hardies avec finesse; c'est souvent le seul moyen de faire entendre la vérité aux puissants.

L'esprit délicat a sa source moins dans une conception vive, que dans un sentiment exquis des convenances, dans une susceptibilité de conscience qui répugne à tout ce qui est contraire à la modestie, à la pudeur, à la bienveillance. La délicatesse tient plus à la sensibilité qu'à l'imagination; elle est en quelque sorte la politesse du cœur; c'est une sagacité de sentiment qui ne se contente pas de toucher les choses avec ménagement, mais qui veut encore les dire avec grâce.

La finesse peut s'exercer sur toutes sortes de choses indifféremment, et se produire par des traits de méchanceté, de malice et de satire. La délicatesse s'abstient de tout ce qui peut déplaire et choquer; elle consiste non pas seulement à donner beaucoup de choses à entendre sans les exprimer, mais à les présenter toujours sous des images douces et agréables. La finesse convient plus à l'épigramme, la délicatesse au madrigal. L'esprit fin cherche plutôt sa propre satisfaction que celle d'autrui; il est plus jaloux de surprendre que de plaire, de dire des choses recherchées que des choses aimables. L'esprit délicat cherche plutôt la satisfaction d'autrui que la sienne propre; il ne veut que des louanges fines et détournées, pour éviter de blesser la modestie de ceux qu'il a l'intention de louer. L'un imagine souvent au lieu de voir; à force de supposer, quelquefois il se trompe : l'autre n'aime que ce qui est vrai; avec moins de subtilité, il a souvent plus de tact

et de clairvoyance. Une pensée est fine lorsque les idées ne sont liées entre elles que par des rapports peu communs, mais cependant peu éloignés, et qui paraissent d'autant plus piquants qu'ils étaient plus imperceptibles et plus inattendus. Une pensée est délicate lorsqu'elle réveille adroitement des idées accessoires et secrètes de vertu, d'honnêteté, de bienveillance, de plaisir, et qu'elle insinue indirectement aux autres la bonne opinion qu'on a d'eux-mêmes, ou le sentiment qu'on a de sa propre dignité, en éloignant avec un soin égal toute idée de flatterie ou de vanité.

L'esprit pénétrant est celui qui joint la vivacité et la justesse à la réflexion. Il suppose une grande facilité non-seulement à concevoir, mais à remonter aux principes des choses. La pénétration est moins un don naturel que le résultat de l'habitude. Ceux qui font une étude puérile des énigmes, dit Vauvenargues, en pénètrent plutôt le sens que les plus subtils philosophes.

L'esprit ingénieux se distingue difficilement de l'esprit fin et délicat. Toutefois, il semble consister à faire des rapprochements inattendus, des comparaisons entre des choses qui appartiennent à un ordre d'idées différent. Il aime les allégories, les métaphores, les paraboles, le langage symbolique ; il affectionne l'emploi de l'allusion, c'est-à-dire de cette figure qui consiste à dire une chose qui a du rapport avec une autre, sans faire mention expresse de cette dernière. Dans les arts, l'homme ingénieux est celui qui rapproche et combine des choses qui ne l'avaient pas encore été. Une invention ingénieuse est celle qui est fondée sur des rapports saisis avec sagacité entre telle notion déjà acquise et l'application nouvelle qu'il est possible d'en faire.

L'esprit ingénieux sait donner une tournure adroite à la louange et au blâme, en rappelant habilement un trait d'histoire, une action, un antécédent quelconque dont l'idée se trouve liée avec tant d'art à celle qu'on se propose de faire naître dans l'esprit des auditeurs, que l'une est presque infailliblement suggérée par l'autre. La méchanceté emploie fréquemment l'allusion pour lancer des traits satiriques contre ceux qu'elle n'ose attaquer en face et ouvertement. Si ces al-

lusions sont bien amenées, elles montrent ce qu'on ne dit pas dans ce qu'on dit, les faits qu'on passe sous silence dans les faits qu'on rappelle.

Dans la conversation, et dans le commerce ordinaire de la vie, ne pourrait-on pas dire que l'esprit fin combine des mots, l'esprit ingénieux des idées, l'esprit délicat des sentiments? Ainsi il nous semble qu'il n'y a que de la finesse dans ces maximes de Larochefoucauld :

« L'amour de la justice n'est en la plupart des hommes que la crainte de souffrir l'injustice. »

« La gravité est un mystère du corps inventé pour cacher les défauts de l'esprit. »

« L'amitié la plus désintéressée n'est qu'un commerce où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner. »

« La haine pour les favoris n'est autre chose que l'amour de la faveur. »

« La trop grande subtilité est une fausse délicatesse, et la véritable délicatesse est une solide subtilité. »

Mais les pensées suivantes nous paraissent aussi ingénieuses par la forme que par le fond :

« La patience est l'art d'espérer. »

« La reconnaissance est la mémoire du cœur. »

« La bonne grâce est au corps ce que le bon sens est à l'esprit. »

« La modestie est le seul éclat qu'il soit permis d'ajouter à la gloire. »

Enfin il y a, selon nous, de la délicatesse dans cette pensée de Vauvenargues :

« La générosité souffre des maux d'autrui, comme si elle en était responsable. »

Cette autre pensée, de Desmahis, nous semble également l'expression d'un sentiment délicat :

« Lorsque mon ami rit, c'est à lui à m'apprendre le sujet de sa joie; quand il pleure, c'est à moi à découvrir la cause de son chagrin. »

C'est surtout par les trois qualités que nous cherchons ici à caractériser que brille l'esprit français. Aucune langue, au-

cune littérature ne serait capable d'en fournir un aussi grand nombre d'exemples que la nôtre. C'est par là que le peuple français est inimitable, c'est par là qu'il est supérieur à tous les autres. On nous pardonnera de faire encore quelques citations :

Quoi de plus fin que ce couplet contre Villeroy, prisonnier dans Crémone :

> Palsembleu ! la nouvelle est bonne,
> Et notre bonheur sans égal ;
> Nous avons recouvré Crémone
> Et perdu notre général.

Et que cette épigramme si souvent reproduite :

> Lubin, pour se faire encenser,
> Dit qu'il n'a jamais eu le don de bien écrire ;
> Mais il le dit, sans le penser ;
> Moi, je le pense sans le dire.

Quoi de plus ingénieux que ce madrigal adressé à une dame nommée Rossignol :

> Le nom de Rossignol vous convient à merveille,
> Jeune objet qui charmez mes yeux et mon oreille ;
> Vous avez le gosier qu'il possède aujourd'hui,
> Et le charme qu'avait autrefois Philomèle.
> Qui vous entend croit que c'est lui,
> Et qui vous voit croit que c'est elle.

Quoi de plus délicat que le couplet suivant :

> Faut-il être tant volage,
> Ai-je dit au doux plaisir ?
> Tu nous fuis, las ! quel dommage,
> Dès qu'on a cru te saisir.
> Ce plaisir tout regrettable
> Me répond : rends grâce aux Dieux :
> S'ils m'avaient fait plus durable,
> Ils m'auraient gardé pour eux.

Dans tous ces exemples, que nous ne prétendons pas donner comme les plus heureux et les plus remarquables que nous puissions choisir, on voit que ce qui fait le charme et l'agrément de la pensée, c'est que le sens n'est qu'à moitié visible, et se laisse seulement entrevoir pour nous ménager le plai-

sir de la découverte. Mais l'effet d'une pensée ingénieuse et spirituelle est encore plus agréable et plus piquant, lorsqu'on a lieu de penser qu'elle ne peut avoir été méditée. Ce qu'elle a d'instantané ajoute singulièrement à son mérite. C'est l'observation que fait Dugald Stewart : « Je suis porté à croire, dit-il, qu'en ce genre, le plaisir qu'éprouvent ceux qui écoutent tient en grande partie à la surprise que leur cause l'espèce d'empire que l'homme d'esprit a acquis sur ses propres pensées, en certains cas où les autres sentent leur volonté sans influence. L'effet doit au moins dépendre en partie de cette cause. Ce qui le prouve, c'est qu'un bon mot imprimé ne plaît pas comme celui qui échappe dans la conversation. Un mot fait aussi plus d'effet, lorsqu'il roule sur deux idées énoncées par deux personnes différentes. Le docteur Campbell remarque qu'une fine repartie est bien plus piquante qu'une fine attaque. Dans ces différents emplois, l'esprit, considéré d'une manière absolue, est le même ; les relations qu'il saisit sont également nouvelles. Mais dès qu'on y soupçonne de la préméditation et de l'apprêt, l'effet agréable diminue ou disparaît.... L'effet de l'esprit ne dépend donc pas seulement des rapports inattendus qu'il saisit, mais de la surprise qu'excitent les dispositions ou habitudes intellectuelles nécessaires pour saisir ces rapports. En effet, plus on est circonscrit dans le choix de ses matériaux, plus un trait spirituel suppose d'empire sur les associations dont il dépend. Ainsi, d'après nos principes, il doit causer aussi plus de surprise, et partant plus de plaisir.... Nous envisageons ces saillies comme des tours d'adresse qui, dans l'ordre des choses intellectuelles, ont quelque analogie avec ceux des danseurs de corde ; le plaisir qu nous font ces deux espèces de phénomènes s'explique en partie (je ne dis pas entièrement) par les mêmes principes. Si ces remarques sont vraies, il s'ensuit que les hommes les plu lents à combiner leurs idées doivent être plus frappés qu d'autres du talent de les combiner vite et à volonté. Au contraire, ceux qui sont doués de ce talent, en doivent être moin frappés. C'est peut-être par cette raison plus que par jalousi de métier, que les diseurs de bons mots ne rient pas de ceu d'autrui. »

Au reste, ces observations, comme on le voit, s'appliquent beaucoup moins à l'espèce de pensée dont nous avons donné des exemples, qu'à ces jeux d'esprit qu'on appelle dans le monde bons mots, saillies, calembourgs. Les premières plaisent toujours, lors même qu'elles sont le résultat du travail et de la réflexion, si elles remplissent les conditions du genre. Le plaisir qu'elles excitent est à peu près indépendant de la cause qu'indique Dugald-Stewart. Tout leur charme consiste dans la vérité qu'elles expriment, et dans la manière neuve, ingénieuse, frappante, dont elle est présentée. Un bon mot peut exciter plus de surprise et de gaieté qu'une pensée de Labruyère ou de Larochefoucauld; mais je doute qu'il ait jamais autant satisfait les bons esprits, ni qu'il ait jamais donné une aussi haute idée des facultés intellectuelles de son auteur.

Nous croyons même que cette espèce d'association d'idées est le contraire du véritable esprit, et qu'elle est loin de mériter l'estime qu'on en fait dans le monde. Qu'elle soit dans l'occasion un objet d'amusement, cela n'a pas grand inconvénient; ce qui est dangereux, c'est l'habitude de passer ains sans gradation d'une idée à une autre, sans autre but que dei faire admirer son adresse, et de faire rire ses auditeurs par ces rapprochements bizarres et imprévus. Vauvenargues condamne sévèrement l'abus de cet esprit de saillies, et il a parfaitement raison : « Ces transitions soudaines et inattendues, dit-il, causent toujours une grande surprise; si elles se portent à quelque chose de plaisant, elles excitent à rire; si à quelque chose de profond, elles étonnent; si à quelque chose de grand, elles élèvent : mais ceux qui ne sont pas capables de s'élever, ou de présenter d'un coup-d'œil des rapports trop approfondis, n'admirent que ces rapports bizarres et sensibles, que les gens du monde saisissent si bien. Et le philosophe, qui rapproche par de lumineuses sentences les vérités en apparence les plus séparées, réclame inutilement contre cette injustice : les hommes frivoles, qui ont besoin de temps pour suivre ces grandes démarches de la réflexion sont dans une espèce d'impuissance de les admirer, attendu que l'admiration ne se donne qu'à la surprise et vient rarement par degrés.

» Les saillies tiennent en quelque sorte dans l'esprit le même rang que l'humeur peut avoir dans les passions. Elles ne supposent pas nécessairement de grandes lumières ; elles peignent le caractère de l'esprit ; ainsi ceux qui approfondissent vivement les choses, ont des saillies de réflexion : les gens d'une imagination heureuse, des saillies d'imagination ; d'autres, des saillies de mémoire ; les méchants, des méchancetés ; les gens gais, des choses plaisantes, etc.

» Les gens du monde, qui font leur étude de ce qui peut plaire, ont porté plus loin que les autres ce genre d'esprit ; mais parce qu'il est difficile aux hommes de ne pas outrer ce qui est bien, ils ont fait du plus naturel de tous les dons un jargon plein d'affectation ; l'envie de briller leur a fait abandonner par réflexion le vrai et le solide, pour courir sans cesse après les allusions et les jeux d'imagination les plus frivoles ; il semble qu'ils seraient convenus de ne plus rien dire de suivi et de ne saisir dans les choses que ce qu'elles ont de plaisant, et leur surface. Cet esprit, qu'ils croient si aimable, est sans doute bien éloigné de la nature, qui se plaît à se reposer sur les sujets qu'elle embellit, et trouve la variété dans la fécondité de ses lumières, bien plus que dans la diversité de ses objets. Un agrément si faux et si superficiel est un art ennemi du cœur et de l'esprit, qu'il resserre dans des bornes étroites ; un art qui ôte la vie de tous les discours, en bannissant le sentiment qui en est l'âme, et qui rend les conversations du monde aussi ennuyeuses qu'insensées et ridicules. »

ARTICLE II. — *Des associations réfléchies et libres.*

La faculté d'association commence par s'exercer spontanément. D'abord, il ne dépend pas de nous que nos idées se classent de telle ou telle manière ; car nous ne pouvons pas faire que telle idée n'ait pas tel rapport avec une autre, et que ces rapports ne les excitent pas à se rapprocher et à se ranger dans le même groupe. Mais la volonté peut s'emparer de cette faculté comme de toutes les autres et en diriger l'exercice, au profit de la pensée. Sans doute l'esprit n'est pas maître encore d'empêcher telle idée d'en appeler une autre à sa suite ; mais

il peut contrôler les diverses relations en vertu desquelles elles s'unissent, les soumettre au jugement de la raison, faire un choix parmi les rapports à établir entr'elles, ne tenir aucun compte de ceux qui sont purement accidentels, comme ceux de simple consonnance entre les mots, et n'admettre que ceux dont il a besoin pour lier ses conceptions en vue de l'objet qu'il se propose. Le travail de celui qui compose n'est précisément que l'effort continuel de l'esprit pour contenir l'imagination et la mémoire dans les limites du sujet que l'on traite, et pour les forcer de ne fournir que les éléments qu'on leur demande : effort souvent pénible, dans lequel nous avons à lutter contre une foule d'idées étrangères, qui nous assiégent, qui nous obsèdent, et qu'il est quelquefois d'autant plus difficile de repousser, qu'elles se présentent à nous avec un attrait presque irrésistible ; de sorte que la plupart du temps, c'est moins la stérilité de notre pensée que nous avons à craindre, que les distractions causées par la surabondance importune des sentiments et des images qui se pressent dans notre esprit et qui s'y entassent confusément.

Mais la volonté mal dirigée peut elle-même produire des associations d'idées fausses, bizarres, arbitraires. Par passion, par amour-propre, par mauvais vouloir, le philosophe peut combiner des rapports équivoques, faire des rapprochements propres à surprendre les esprits qui ne sont pas en garde, mêler adroitement l'erreur et la vérité, et jeter le doute et l'incertitude sur les croyances les mieux établies. L'art du sophiste n'est que l'art d'associer des idées qui ne sont pas liées entre elles par des rapports légitimes, et de donner à ces relations factices un air de vraisemblance.

Le poète peut aussi associer et combiner arbitrairement des images incohérentes, attribuer à des êtres certaines qualités qui n'appartiennent qu'à des êtres d'une autre espèce, rapprocher des choses qui n'ont entre elles aucune analogie, confondre tous les ordres, toutes les natures, et des divers éléments que lui fournissent pêle-mêle ses souvenirs, former des composés plus ou moins monstrueux. Si l'imagination spontanée est capricieuse et bizarre dans ses conceptions, l'imagination réfléchie et libre ne l'est souvent pas moins. Le poète, comme

le philosophe a donc besoin d'une règle, d'un type de vérité, qu'il ne perde jamais de vue, et qui l'empêche de se jeter dans l'absurde et l'invraisemblable. Si les arts et la poésie exigent à un haut degré la faculté d'imaginer, ils n'exigent pas moins impérieusement qu'elle se renferme dans de certaines limites indiquées par la nature et par la raison : car tout ce qui exprime la pensée, est, sans exception, soumis aux lois de la raison. Vouloir refaire la nature, c'est vouloir sortir de la sphère des réalités, et hors des réalités, telles que Dieu les a faites et qu'il nous a donné de les concevoir, nous ne sommes plus compris ni ne pouvons plus l'être. Mais comme la nature, telle qu'elle s'offre souvent à nos regards, gâtée, défigurée, rapetissée par la main de l'homme, où même abandonnée à ses propres égarements, dans des conditions défavorables, ne nous paraît pas toujours répondre aux idées d'ordre, de beauté et de grandeur que nous nous sommes faites, ou nous présenter cet ensemble d'éléments que nous nous proposons de réunir, il est permis à l'homme de l'embellir, de la perfectionner, en substituant aux défauts qu'il y remarque, des qualités qu'il a trouvées ailleurs, et qu'un choix judicieux lui fait ajouter à un tableau qui lui paraissait manquer de la perfection qu'il désire atteindre.

La volonté n'influe pas moins sur les associations d'idées par la mémoire que sur les associations d'idées par l'imagination. Un souvenir étant donné spontanément, dit M. Gérusez, la volonté s'empare de ce souvenir et pousse l'intelligence à la recherche de nouvelles notions; elle les excite, les réveille et les ramène au grand jour par sa propre énergie. C'est ainsi que par l'effort de l'attention qui se porte sur les rapports de toutes sortes que les choses peuvent avoir entre elles, l'esprit parvient à ressaisir tous les détails, toutes les circonstances d'un événement qu'on a à raconter, à retrouver tous les vers d'un morceau de poésie qu'on a appris par cœur, ou toutes les pensées d'un discours qu'on a lu ou entendu. Ici le rappel des idées se fait bien moins par un retour naturel et fortuit, que par l'action de l'esprit lui-même.

Au reste, le meilleur moyen de fixer dans notre mémoire les choses individuelles, est de les rapporter à des principes

généraux. « Des idées qui ne sont unies entre elles que par des associations fortuites, dit Dugald-Stewart, se présentent à l'esprit avec beaucoup de promptitude, tant que les habitudes commandées par notre situation nous forcent à en faire chaque jour des applications multipliées. Mais lorsque des circonstances nouvelles viennent changer les objets de notre attention, nous sentons bientôt s'échapper, comme par une dégradation insensible, nos idées anciennes, et nous perdons à leur égard la faculté de rappel volontaire. Il en est autrement de celui dont les idées ont été philosophiquement rapportées à des principes généraux, c'est-à-dire systematisés. Quand il voudra les rappeler, souvent, à la vérité, il aura besoin de temps et de réflexion; mais aussi ce qu'il a une fois bien appris forme une instruction solide et durable : il sera toujours en état de le retrouver par le procédé du raisonnement. » C'est par là que s'explique la possibilité pour un savant de rappeler à volonté et d'être toujours en état d'exposer avec plus ou moins de facilité tout l'ensemble d'une théorie scientifique. Les éléments qui la composent peuvent être comparés à une chaîne immense dont on ne peut saisir un anneau sans attirer à soi la chaîne tout entière. C'est en vertu de la même loi, dit encore Dugald-Stewart, qu'on remarque que celui qui a appris une langue étrangère en l'entendant parler et sans en connaître les principes, l'oublie aussi facilement qu'il l'a apprise, lorsqu'il a été quelques années sans en faire usage ; tandis que quand on a appris une langue par principes, le défaut d'usage ne la fait pas si aisément oublier.

Le même auteur signale un autre avantage de l'arrangement systématique des idées. « Lorsqu'un esprit a contracté l'habitude d'associer presque toujours ses idées par des relations fortuites et accidentelles, ses pensées ne peuvent manquer de former des suites fort irrégulières et désordonnées. Le hasard seul détermine l'occasion où chacune d'elles se présente, par conséquent il arrivera souvent qu'elles s'offriront lorsqu'elles ne pourront point être employées; et réciproquement, dans le cas où il eût été très-utile de les rappeler, elles demeureront enfouies et latentes. On ne peut donc en ce

cas-là les envisager comme étant à la disposition de celui qui les possède. Mais au contraire, dans le cas où les idées sont associées d'une manière philosophique, quoique le rappel volontaire de chacune d'elles puisse s'exécuter lentement, l'esprit sait toujours où il doit aller les chercher, et peut toujours les rapporter à l'objet principal dont elles dépendent. A-t-il besoin de faire usage de l'expérience qu'il a acquise ou des résultats qu'il en a tirés ? l'occasion seule qui lui fait éprouver ce besoin provoque les idées qui peuvent y satisfaire. S'agit-il d'exercer ses facultés inventives, ou de faire quelque utile découverte ? les matériaux sont à sa portée et présents devant lui dans un si bel ordre, qu'il n'a point de peine à suivre leurs mutuelles relations. »

L'habitude de classer, d'ordonner ses idées est d'ailleurs le seul moyen d'éviter la confusion qui résulterait de l'accroissement de nos connaissances. Si à mesure que notre instruction s'étend, nous avons soin de rattacher les notions nouvellement acquises aux connaissances antérieures, en multipliant les relations de nos idées entre elles, nous multiplions par là même les occasions de les rappeler à notre souvenir, et nous affermissons chacune d'elles dans notre mémoire ; ainsi, bien loin de surcharger l'esprit, chaque nouvelle acquisition y grave plus profondément et d'une manière plus durable les choses que nous savions déjà par la liaison qui s'établit immédiatement entre elles. Si, au contraire, toutes nos connaissances sont isolées, si elles ne se tiennent par aucun lien, plus nous savons, plus le chaos de notre mémoire augmente, et moins nous sommes en état de tirer profit de notre instruction, selon le besoin des circonstances.

Et pour nous servir d'une comparaison qui rendra la chose plus sensible, il en est d'une bonne classification des idées pour lesavant ou l'homme de lettres, comme de l'ordre et de l'arrangement pour un chef de bureau ou un bibliothécaire. Pourquoi l'un retrouve-t-il si aisément tous les papiers et documents dont il a besoin, et pourquoi l'autre peut-il sans peine et du premier coup mettre la main sur le livre qu'on lui demande ? C'est que chaque chose a sa place marquée; c'est que tout est distribué, rangé, classé par ordre de

matières ; c'est que toutes les divisions et subdivisions ont été faites, non pas au hasard, mais d'une manière méthodique, et qu'il suffit de retenir le petit nombre d'indications générales qui doivent vous servir de guide, pour qu'à la vue de l'étiquette, on trouve immédiatement la pièce ou le volume que l'on désire. Ainsi la recherche, au lieu de s'éparpiller sur une multitude d'objets sans rapports entre eux, est contenue dans d'étroites limites, et devient par là même très-facile pour la mémoire la plus médiocre. *Tantùm series juncturaque pollet.*

Par là nous voyons comment il convient d'user du conseil de confier au papier nos connaissances acquises, pour que cet usage nous soit profitable, et remplisse le but que nous nous proposons. L'utilité de l'écriture, soit pour conserver un souvenir exact des résultats de notre propre expérience, et de la marche progressive de nos idées, soit pour assurer à notre mémoire le même avantage dans l'étude des résultats de l'expérience d'autrui, n'est pas douteuse. Le meilleur moyen de ne pas laisser échapper nos propres idées, de ne pas laisser se rompre la suite et l'enchaînement des vérités auxquelles nous ont conduits la réflexion et le raisonnement, ou de graver dans notre esprit les choses utiles que nous rencontrons dans nos lectures, c'est de les consigner par écrit, c'est d'en conserver note, afin de pouvoir en faire l'application, soit dans les affaires de la vie commune, soit dans le cours de nos études. « Mais supposons, dit Dugald-Stewart, qu'un homme de lettres jette dans un livre de notes, sans aucune distribution méthodique, toutes les idées et les faits variés qui s'offrent à lui dans le cours de ses études. Quelle difficulté n'éprouverait-il pas pour en faire emploi, chaque fois que l'occasion d'appliquer ces observations pourrait s'offrir ? Cette difficulté serait aisément et complètement écartée en rapportant tous les détails qui composent la masse de ses connaissances à quelques chefs généraux. Au moyen de cette réduction, non-seulement les objets de ses connaissances seraient beaucoup plus à sa disposition, mais comme ceux de ces objets qui se trouveraient rangés sous une même classe seraient unis par quelques rapports, il aurait plus de facilité à suivre les relations mutuelles de ses idées, ce qui est le grand travail du philosophe.

» Un livre servant de recueil, dans lequel on n'observe aucun ordre, est un tableau exact de la mémoire d'un homme dont les recherches ne sont pas guidées par la philosophie. Et les avantages de l'ordre, dans l'entassement des idées qu'on acquiert, sont parfaitement analogues à ceux qu'il produit dans un recueil écrit. »

Soit donc qu'il s'agisse de découvrir une vérité, d'inventer un procédé, de composer un ouvrage quelconque, poème, discours, tableau, traité de morale, de politique, de législation, etc., en un mot, de trouver et de disposer les moyens propres à nous conduire à un but, c'est en vain que nous nous adressons à notre imagination et à notre mémoire, si par des habitudes d'ordre et d'arrangement contractées de bonne heure, nous n'avons pas soigneusement classé et systématisé nos idées dans notre intelligence. Celui qui n'attend que du hasard ou d'une vivacité naturelle d'imagination les matériaux de sa pensée, pourra être ingénieux et agréable dans la conversation; il pourra plaire dans le monde par la soudaineté de ses saillies, la variété, l'aisance et l'abandon de ses idées; mais il n'y aura jamais pour lui aucune chance de s'élever au-dessus de ces minces avantages et de ces succès de salon.

Nous avons droit de conclure, ce me semble, des observations qui précédent, que les meilleurs esprits sont sans contredit les esprits logiques. Non pas que l'habitude de repousser toute association d'idées que n'approuverait pas la raison, ne puisse avoir pour effet de diminuer dans les esprits attentifs et réfléchis la faculté de concevoir avec promptitude et vivacité; on comprend que l'homme qui s'étudie à ramener toutes ses idées à quelques principes généraux, et à écarter de sa pensée tous les rapports qui ne lui paraîtraient pas légitimes, doit procéder avec bien plus de lenteur que celui qui s'abandonne sans gêne aux impressions du moment, et qui, adaptant à chaque instant la suite de ses idées aux circonstances extérieures, est toujours prêt à suivre la pensée de ceux avec qui il s'entretient, ou à se prêter aux moindres incidents qui peuvent y faire diversion et leur donner une direction nouvelle. Mais ce qu'il perd du côté de l'aisance et de l'agilité, il le regagne amplement du côté de la rectitude et de la justesse. S'il

est moins brillant, il est plus solide ; et cette justesse d'idées, cette solidité de jugement, non-seulement lui assure à la longue une supériorité marquée sur celui qui n'a que son imagination pour guide, mais encore le met lui-même à l'abri de toutes ces fluctuations d'idées et de toutes ces inconséquences qui jettent tant d'irrégularité dans la conduite de l'homme du monde, et souvent tant de malheur et d'amertume sur sa vie. Et qu'on ne dise pas que la logique tue le sentiment ; la logique, qui n'est que la tendance naturelle de l'esprit vers la vérité, n'étouffe que les sentiments faux et contraires à la raion.

De l'Improvisation.

Au moyen des principes que nous venons d'établir, il nous sera facile de rendre compte du phénomène de l'improvisation, phénomène qu'on a si souvent mal expliqué, pour avoir voulu lui chercher des causes mystérieuses ou purement organiques. Sans doute, l'imagination, comme la mémoire, comme la connaissance en général, a ses conditions physiologiques, comme elle a ses conditions morales. Certaines dispositions des organes que nous apportons en naissant, certains changements accidentels du système nerveux, changements qui ont leur principe dans les influences de l'âge, de sexe et du climat, contribuent pour une part plus ou moins grande au développement de cette faculté. Mais ceci n'explique rien, par la raison qu'il est impossible de marquer au juste quelle est cette part, et par conséquent de faire connaître, en se bornant à cette indication, comment s'acquiert et se perfectionne le talent de l'improvisation. Car il peut incontestablement s'acquérir ; l'expérience en fait foi. Qu'il ait quelque chose de son principe dans l'état et le jeu des nerfs, c'est ce qu'on ne prétend pas nier. Mais encore faudrait-il dire comment l'âme peut agir sur les nerfs, pour que les nerfs agissent à leur tour sur l'imagination, et pour que celle-ci alimente la pensée de l'improvisateur, selon la mesure de ses besoins.

Improviser, en général, c'est parler, composer, écrire, sur une question proposée ou agitée, sans avoir besoin de préparation. Nous ne traiterons ici que de l'improvisation verbale, la seule qui, par la soudaineté et le jet continu de la pensée, exclut

toute élaboration préconçue, tout arrangement prémédité du discours.

Ecartons d'abord toute idée de pure spontanéité. Il est évident que l'improvisation, sous peine de n'être qu'un flux désordonné de paroles sans liaison et sans suite, suppose une prodigieuse puissance exercée par l'esprit sur lui-même. Vouloir expliquer ce phénomène par la seule impulsion d'une imagination heureuse et féconde, est une absurdité. La pensée, j'entends celle qui mérite ce nom, c'est-à-dire la pensée où il existe de l'ordre, qui a un but, qui forme un ensemble harmonieux dont toutes les parties sont liées entre elles, n'est pas, plus que cet univers dont nous admirons la sublime ordonnance, l'œuvre du hasard ou des forces aveugles de la nature. L'une exige une activité intelligente et intentionnelle, tout aussi nécessairement que le monde, pour exister et pour se conserver, exige une sagesse infinie. Tout homme qui s'est essayé à développer instantanément une suite d'idées sur un sujet donné a pu se convaincre de l'extrême difficulté de suivre un ordre constant et régulier, d'éviter toute divagation, de s'exprimer toujours avec netteté, précision, exactitude, et de l'empire que l'âme doit exercer sur sa propre pensée, pour contenir alors dans les limites tracées par la question le développement des fonctions mentales.

On pourrait croire cependant que l'improvisation poétique est une faculté innée qu'on ne doit qu'à la nature, et qui est tout-à-fait indépendante de l'art. C'est là encore une erreur. Nous avons entendu quelques poètes improvisateurs, et tout en admirant le phénomène vraiment étonnant dont ils nous donnaient le spectacle, nous sommes resté plus que jamais convaincu de la réalité du travail intellectuel et du déploiement d'activité nécessaires pour le produire. Tout nous a paru démontrer que, dans la production de ce phénomène, toutes les facultés actives sont en jeu, à un degré extraordinaire. Effort d'attention et de réflexion, travail d'analyse et de classification, action continuelle de la volonté pour rapprocher, comparer les idées, et tirer de ces rapprochements des rapports qui servent comme de fils conducteurs; excitation intérieure de la sensibilité par la contemplation de ce que le sujet peut offrir d'intéressant et

de propre à émouvoir le cœur ; sollicitation de l'imagination par la mémoire, et de la mémoire par l'imagination ; en un mot, déploiement inaccoutumé de toute la puissance de conception et d'abstraction dont l'homme est capable, voilà ce qu'annonçaient évidemment cet air profondément méditatif, ces yeux au regard fixe, ce front plissé, cette attitude de recueillement et de concentration, par lesquels on voyait, pour ainsi dire, l'âme rassembler ses forces et enfanter laborieusement sa pensée. Il est hors de doute que les improvisateurs suivent un procédé, une méthode particulière d'association, sans peut-être s'en rendre parfaitement compte. Mais la rapidité de ces opérations ne détruit pas ce qu'elles ont de volontaire et d'artificiel.

Que la mémoire joue un grand rôle dans ce phénomène, c'est ce qu'ont eu lieu de remarquer tous ceux qui en ont été les témoins. C'est par l'étude approfondie des poètes et des fictions mythologiques, c'est par la connaissance de tous les événements et de tous les personnages célèbres de l'histoire, c'est par l'exercice continuel de la mémoire sur les divers caractères, sur les passions et sur leurs ressorts, en un mot sur les situations les plus générales de la vie humaine, que l'improvisateur peut se mettre en état d'imaginer sur-le-champ une fable, un plan, une action suivie, nouer une intrigue, en enchaîner les incidents, préparer une péripétie, et non-seulement jeter de l'intérêt et de la vraisemblance sur les personnages qu'il fait agir et parler, en mettant leurs discours en rapport avec leur caractère, et leur caractère avec leur position, mais encore répandre dans son langage cette correction, cette élégance qui soutient l'attention, en satisfaisant à la fois l'oreille et l'esprit de l'auditeur. C'est précisément parce que l'improvisation poétique se compose en grande partie de réminiscences que jamais elle n'a produit aucune œuvre qui se soit élevée au-dessus de la médiocrité. Dans les tragédies improvisées que l'on a pu recueillir, on remarque peu de choses vraiment neuves, vraiment originales, vraiment marquées au coin du génie. Beaucoup de lieux communs, beaucoup d'imitations qui rarement ne restent pas au-dessous de l'auteur imité, beaucoup de lambeaux de vers pris dans les poètes et plus ou

moins reconnaissables, beaucoup de passages travestis et adaptés au sujet d'une manière plus ou moins heureuse. Aucune situation approfondie, aucun caractère largement dessiné, rien de complet; seulement quelques traits remarquables jetés çà et là ; quelques saillies d'observation fine et délicate, quelques éclairs de sentiment, quelques pensées brillantes, mais inachevées et imparfaites, parce que le temps de la réflexion a manqué. En un mot, aucune de ces grandes et sublimes créations qui sont le fruit de la méditation et du laborieux enfantement de la pensée. Qu'on improvise une épigramme ingénieuse, une élégie touchante, une gracieuse ballade, une ode pleine de verve et d'enthousiasme, nous croyons la chose possible; mais on n'improvise pas des ouvrages, comme le Cid, Andromaque ou Athalie : cela est au-dessus de la puissance humaine.

Ce qui est vrai en général, l'est peut-être plus encore pour les improvisateurs italiens. La poésie italienne, et son système de versification si facile, offre à l'improvisateur dont la mémoire est bien meublée, une multitude de ressources et une liberté que n'aurait pas l'improvisateur français, et qui lui permettent bien plus aisément de se passer du talent de l'invention et de l'originalité : je veux dire une foule de vers tout faits qui n'appartiennent à personne et qui appartiennent à tous, de pensées, d'images, de métaphores, de locutions poétiques qui facilitent singulièrement l'improvisation, pourvu qu'on soit doué de quelque chaleur et de quelque vivacité d'esprit. En France, au contraire, la langue poétique et la langue vulgaire sont trop différentes, pour que ces emprunts ne fussent pas facilement reconnus, et pour que ces réminiscences continuelles fussent supportables. En outre, la poésie française est bien plus exigeante que la poésie italienne. Le poète italien est sûr de plaire lors même qu'il ne parle en quelque sorte qu'à l'oreille par l'harmonie des sons et la cadence des mots. L'Italien est musicien avant tout : son suffrage est acquis à quiconque satisfait son instinct musical. Le poète français a un autre besoin à satisfaire. C'est surtout à l'esprit qu'il doit parler ; et si sa pensée manque de vérité, de précision, d'exactitude, de profondeur, de délicatesse, si elle est com-

mune et triviale, il rebute, il ennuie et n'est point écouté, quelque soin qu'il apporte à cacher sous des paroles sonores la pauvreté et le vide de ses conceptions. En un mot, l'improvisateur français a besoin de plus de génie, précisément parce qu'il a bien plus à demander à son imagination qu'à sa mémoire, bien plus à satisfaire l'intelligence que l'oreille. Voilà pourquoi, indépendamment des influences locales, les improvisateurs italiens sont si communs, et les improvisateurs français si rares.

On pourrait croire que l'obligation de s'astreindre à la rime doit augmenter les difficultés de l'improvisation poétique. Nous pensons au contraire que la rime est moins un obstacle qu'un moyen d'association pour les idées; elle est, ce nous semble, une donnée qui, à l'aide d'une habitude et d'un long exercice, peut en faciliter le rapprochement et en faire apercevoir les rapports. Dans l'improvisation en prose, l'orateur n'a, pour se guider, que les relations qui existent entre les idées. Il faut qu'il suive, sans s'en écarter, la pensée qu'il a à développer, le plan qu'il s'est tracé. Toute digression est déplaisante et lui est difficilement pardonnée. Il n'en est pas de même de l'improvisation en vers, où l'on est convenu de se laisser conduire moins par la raison que par l'imagination du poète, et où l'on cherche moins une suite et un enchaînement logique de pensées, qu'une suite d'images, de tableaux et de descriptions. Or, une fois le principe admis que l'ordre méthodique des idées n'est pas aussi rigoureusement exigible dans la poésie que dans la prose, la rime, au lieu d'être un embarras, devient un auxiliaire utile, en faisant de l'analogie des sons un moyen de saisir entre les idées des analogies aussi neuves qu'ingénieuses, et d'autant plus piquantes qu'elles sont plus inattendues. Quiconque s'est exercé à faire des vers a dû reconnaître que la pensée marche souvent à l'aide de la rime, sans que les vers en soient plus mauvais pour cela. En effet, le rapport des sons, en appelant un mot d'une consonnance semblable, ne doit-il pas suggérer avec ce mot une foule d'idées accessoires qui viennent se grouper naturellement autour de l'idée qu'il exprime, ou qui se trouvent déjà associées dans la mémoire, si l'on a appris beaucoup de vers par cœur ?

Soit, par exemple, le mot *victoire;* il n'est aucune personne lettrée à qui ce mot ne suggère à l'instant celui de *gloire*, ou celui de *mémoire*, etc., et avec lui un certain nombre d'idées qui peuvent varier selon le point de vue sous lequel on est placé. Soit encore le mot *grosseur;* si l'on a déjà ce premier vers,

> Et son corps, ramassé dans sa courte grosseur,

et la rime correspondante, *épaisseur*, on comprend qu'à l'aide de ce mot et des idées qu'il appelle, on a des chances probables pour construire ce second vers :

> Fait gémir les coussins sous sa molle épaisseur.

Ainsi la rime, en exerçant une influence incontestable sur le choix des mots, en exerce encore sur celui des idées. C'est par là qu'on explique la promptitude avec laquelle quelques personnes improvisent des bouts rimés ou des couplets sur des rimes données. La rime amène naturellement des associations qui se trouvent, pour ainsi dire, toutes faites, mais qu'il s'agit d'encadrer dans la mesure du vers. C'est là sans doute une difficulté, mais dont l'habitude et l'exercice triomphent assez aisément : difficulté moins grande pour beaucoup d'esprits, que s'il s'agissait d'improviser à la fois des pensées et des rimes, sans donnée aucune. Là serait le talent de l'invention ; et il y en a souvent très-peu à trouver la forme à donner à des idées suggérées et à des rapports tout faits. Tel faiseur de bouts rimés serait souvent incapable de composer dans le même temps sur un sujet moral ou autre, vingt vers qui eussent un sens raisonnable et suivi.

Ceci nous conduit à faire observer qu'il ne faut pas entendre dans un sens trop absolu ce précepte de Boileau :

> La rime est une esclave et ne doit qu'obéir.

La vérité est que si la rime ne doit pas faire violence à la raison, la raison à son tour est souvent obligée de se laisser guider par la rime. La rime est toute faite. La raison ne la crée pas selon son bon plaisir ; elle doit la prendre où elle existe, et l'accepter telle que la langue la lui donne, et elle n'a pas toujours la liberté du choix. Dans ce cas, c'est à elle à en

tirer le meilleur parti possible, et à choisir parmi les idées ju'elle apporte avec elle celles qui s'adaptent le mieux aux besoins de la pensée et aux exigences du sujet.

L'improvisation poétique n'est qu'un jeu d'esprit, un tour de force, qui ne peut avoir aucun but sérieux, et qui ne sert ju'à montrer la merveilleuse souplesse de l'esprit humain. Mais l'improvisation oratoire a une tout autre importance et un tout autre objet. Si l'on considère que l'homme n'a de grandeur et de puissance que celle qu'il exerce par les idées et par la parole, on jugera de quelle utilité peut être une méthode, s'il en est une, qui tracerait la marche à suivre pour acquérir une si précieuse faculté. C'est la parole qui gouverne e monde. Le premier des arts, c'est donc l'art de la parole, c'est-à-dire l'art de faire marcher de concert la pensée et l'expression, de sorte que l'une ne subisse aucune interruption dans on développement, et que l'autre soit toujours aux ordres de elle-ci, rapide, variée, riche, féconde comme elle.

L'improvisation oratoire n'est pas moins dépendante de la némoire que la première. Nous ne parlons pas ici de cette mémoire en quelque sorte mécanique qui consiste à retenir plus u moins littéralement un ensemble de notions, de faits ou de ropositions, et à les reproduire à peu près comme elles se uivent dans les livres; mais de cette mémoire logique qui est asée sur les rapports essentiels des choses, et par laquelle esprit, après avoir bien examiné, bien étudié, bien conçu, onserve, non pas seulement les idées et les termes qui servent les rendre, mais, ce qui vaut beaucoup mieux, la liaison des lées dans l'ordre naturel de leur développement, depuis le rincipe d'où elles sortent jusqu'à leurs dernières conséquences.

Nous ferons à cette occasion deux remarques qui ne seront as étrangères à notre sujet. La première concerne les procédés artificiels par lesquels on a cherché de tout temps à fortier et à perfectionner la mémoire, et en particulier les méthos rémémoratives qu'on a inventées de nos jours dans le même it. Nous croyons l'emploi de ces moyens toujours dangereux, tant qu'ils se fondent pour la plupart sur des associations idées prises hors de la nature des choses. Il y a entre les

vérités, comme entre les êtres, des rapports qu'on ne peut changer ni intervertir, sans faire violence à la raison. Toute règle de mnémonique qui dérange les classifications naturelles, telles que la véritable science s'efforce de les donner, et qui tend à unir les notions ou les faits par des relations autres que celles qui résultent de leurs analogies ou de leurs dépendances réciproques, ne peut faciliter ou étendre la mémoire qu'aux dépens de l'intelligence. En effet, habituer l'esprit à faire dépendre la promptitude et la fidélité de ses souvenirs d'un certain nombre de rapprochements bizarres, d'alliances ridicules, de rapports arbitraires, sous prétexte que la mémoire artificielle n'est que l'art de rattacher ce qu'on sait le moins à ce qu'on sait le mieux, ce qu'on retient le plus difficilement à ce qu'on retient le plus aisément, c'est le faire sortir des voies de la logique et de la science, et substituer à la direction de la raison les combinaisons fortuites du hasard. Une pareille mémoire, appliquée à l'éducation, n'est bonne qu'à fausser l'esprit, et à faire des enfants des perroquets bien dressés. Appliquée à l'art de la parole, elle ne sert qu'à remplir l'esprit d'illusions et de chimères, à lui faire envisager toutes choses sous de faux points de vue, et à le rendre incapable de saisir l'enchaînement naturel des faits, leurs véritables caractères, et leurs légitimes relations. Que cette mémoire factice vienne à lui manquer, que ses souvenirs lui fassent défaut ; comme il est hors de toutes les routes du bon sens, il lui sera impossible de renouer le fil de son discours. Concluons donc que la raison sera toujours le guide le plus sûr de la mémoire.

Notre seconde observation a pour objet de faire remarque combien la plupart des anciens Traités de Rhétorique étaient pe propres à guider utilement la jeunesse dans la carrière de l'é loquence, et dans quelles étroites limites ils tendaient à renfe mer l'art oratoire. Il semblait que l'homme fût suffisammen préparé à la fonction sublime de la parole, quand il connais sait la division des genres, la distinction des styles, l'ordre de parties du discours, les règles pour construire la période, etc. lorsque enfin il avait déposé dans sa mémoire un certain nom bre de généralités banales qu'il tenait en réserve pour les re coudre, comme des lambeaux d'étoffe à tous ses discours, e

suppléer ainsi à la stérilité de son imagination et au vide de ses idées. Était-il rien de plus propre à rendre l'esprit paresseux, et à tuer le génie de l'invention, que de ne pouvoir traiter un sujet, sans être entraîné par la nature même de ses études à tomber dans quelque thême bien commun, bien usé, bien rebattu, et par conséquent incompatible avec cette spontanéité d'inspiration, et ce caractère d'originalité sans lesquels l'éloquence n'est qu'un parlage insipide? « Les sophistes de la Grèce, dit M. l'abbé Bautain, se faisaient fort de discourir sur toutes choses, pour ou contre et à tout moment. A cette fin, ils se mettaient dans la mémoire un certain nombre de notions générales ou de catégories, appelées *lieux communs*, auxquelles ils pouvaient ramener un sujet quelconque, et tout l'artifice consistait à appliquer sur-le-champ à l'espèce ou à l'individu ce qui était contenu dans le genre. C'était un simple transport du général au particulier; et cela arrive encore tous les jours, quand on se mêle de parler de choses qu'on ne connaît pas. Dans ces cas on parle toujours mal, même quand on débiterait les plus belles phrases. Le discours est nécessairement vague, superficiel, diffus et confus. Il trahit à chaque pas l'ignorance de la matière et le manque d'expérience. On ne parle bien d'abondance que sur un sujet qu'on a médité préalablement, ou qui rentre dans des études habituelles. Alors se présentent des suites de pensées bien liées qui posent sur-le-champ la chaîne du discours, et l'esprit appuyé sur ce fonds, et sachant ce qu'il veut dire, peut s'abandonner au mouvement de la parole, selon l'excitation du moment et l'entraînement de la circonstance. On improvise la diction, mais non les idées, les pensées, les connaissances; et si même en cela il y a parfois quelque chose de soudain, de non prévu, c'est un aperçu, une vue, un rapport qui jaillit tout-à-coup du rapprochement vif et instantané de choses déjà sues, déjà élaborées par la réflexion. »

Quoique Cicéron n'ait pas su se soustraire entièrement, dans ses ouvrages didactiques, aux routines qui dominaient dans les écoles des rhéteurs, personne cependant n'a plus insisté que lui sur la nécessité des fortes et substantielles études, comme préparation aux talents de l'orateur. « Ce n'est pas assez, dit-

il, dans son Traité *De Oratore*, d'aiguiser et de façonner sa langue ; il faut encore, il faut remplir et orner son cœur d'un fonds inépuisable de connaissances agréables, riches et variées : (*Non enim solùm acuenda nobis, neque procudenda lingua est, sed onerandum complendendumque pectus maximarum rerum et plurimarum suavitate, copiâ, varietate*). » Et ailleurs : « L'abondance du style naît de celle des idées (*Rerum enim copia verborum copiam gignit*); et si le sujet est grand et noble, son éclat rejaillira sur l'expression. Qu'on suppose donc un écrivain ou un orateur qui ait reçu dans son enfance une éducation bien dirigée, et le principe de toutes les connaissances dignes de l'homme ; qu'il joigne à la passion de l'étude les ressources d'un heureux naturel, qu'il se soit exercé dans le vaste domaine des questions générales, et qu'il ait formé son esprit par la lecture et l'imitation des grands modèles, il n'aura pas besoin d'aller apprendre chez les rhéteurs la construction des périodes ou l'emploi des figures ; au milieu de la richesse de ses idées, il trouvera sous sa main, sans effort, et sans autre guide qu'une nature exercée, tous les trésors de l'éloquence. (*Ita facilè in rerum abundantiâ ad orationis ornamenta sine duce, natura ipsa, si modò est exercitata, labetur.*) »

Mais il ne suffit pas, pour improviser, d'avoir meublé sa mémoire d'un riche fonds de connaissances. Ce ne sont là que les matériaux de l'éloquence; il faut savoir les mettre en œuvre. Voici comment M. Bautain trace les règles de l'improvisation : « Si vous êtes exposé à parler en public, étudiez solidement les choses qui sont de votre compétence, et en particulier tel sujet, suivant l'occasion. Ne prétendez point être universel, et ayez votre spécialité ; puis, si par un don de la nature ou à force d'exercice vous possédez la faculté de former sur-le-champ la phrase d'une manière régulière et élégante, si les mots vous arrivent aisément, à propos, et s'enchaînent comme d'eux-mêmes dans votre bouche, voici comment vous pourrez parvenir à improviser un discours. Telle question étant posée, après avoir achevé toutes les recherches qui s'y rapportent, envisagez-la attentivement et long-temps dans son ensemble, dans l'unité de son idée ou de sa pensée principale, toujours

comprise dans l'énoncé. Prenez à part les termes de cet énoncé, et après les avoir examinés séparément, rapprochez-les par la comparaison, frottez-les pour ainsi dire l'un contre l'autre par une considération fréquente, afin que les rapports en jaillissent et que les différences s'en dégagent; la division de la question se montrera bientôt d'elle-même. Les principales parties apparaîtront d'abord, ébauchées, sans liaison visible, comme nageant dans le vague; puis, si le travail d'enfantement de la pensée persiste, elles se détermineront davantage, se rattacheront l'une à l'autre et s'organiseront en un tout vivant et complet. Alors, prenez la plume, il en est temps. Tracez sur le papier l'esquisse de votre pensée développée; fixez-y le squelette de votre discours, mais seulement le squelette avec toutes ses articulations et ses jointures, et que pas une ne manque, afin qu'il puisse marcher et se mouvoir par tous ses membres, quand le souffle de la parole animera ses os desséchés et les revêtira de chair. Surtout que dans ce sommaire il n'y ait rien d'inutile, que tout mot y soit signe d'une pensée, qu'il soit juste à sa place dans le plan écrit, comme la pensée qu'il représente dans votre conception, afin que d'un coup-d'œil vous puissiez embrasser tous les rapports, et les suivre sans arrêt et sans lacune dans leur enchaînement. Ecrivez le plan plusieurs fois, pour que la liaison s'en fixe mieux dans votre esprit, et que les anneaux en soient plus solides. Puis, avant de prendre la parole, repassez-le de mémoire avec un vif effort d'attention, et ne le lâchez point que vous n'en saisissiez l'ensemble et la suite d'un coup-d'œil et comme en une seule vue. Allez alors avec confiance; si votre cause est bonne, si votre confiance n'est point mauvaise, et que vous ayez par-dessus tout le désir sincère de faire connaître la vérité, la vérité ne vous manquera point; elle répandra la lumière, la vie et la grâce dans votre discours. »

Ce passage ne laisse rien à désirer, quant aux procédés à suivre pour embrasser dans son ensemble le sujet que l'on a à traiter, pour en retenir les divisions, et ne pas perdre l'enchaînement des idées. Mais il y avait quelque chose à ajouter sur l'élocution; il fallait dire ce qu'il faut faire pour acquérir la faculté de former sur-le-champ la phrase d'une manière cor-

recte et élégante. Car c'est en cela principalement que consiste le talent de l'improvisation. Il ne suffit pas d'avoir mis le plan d'un discours dans sa tête ; il faut encore qu'à mesure que les idées vous arrivent, les mots se présentent, se disposent, s'ordonnent immédiatement et comme d'eux-mêmes, sans se faire attendre, sans causer un seul instant d'embarras et d'hésitation. Que doit donc faire celui qui naturellement n'a pas la parole facile et prompte? Ici point d'autre conseil à donner que celui de s'exercer sans relâche en particulier, et surtout en public, à encadrer régulièrement la pensée dans les formes du langage ; et comme le plus grand obstacle à la clarté et à la précision symétrique de la phrase est le défaut de clarté et de précision de la pensée, celui qui commence à parler doit, sous peine de n'être jamais qu'un mauvais orateur, s'étudier à concevoir chacune de ses idées avec la plus grande netteté, et à ne prononcer qu'avec une prudente lenteur chacun des termes qui doivent concourir à l'exprimer. En un mot, il est nécessaire, dans les commencements, de s'écouter, pour ainsi dire parler, afin que la réflexion, toujours en garde, toujours prête à faire retraite en temps opportun, vous empêche de vous aventurer en aveugle dans une période de quelque étendue, avant d'en avoir bien conçu toute la contexture, avant d'en avoir bien combiné, bien lié toutes les parties. Celui qui, dans le début de l'art oratoire s'accoutume à précipiter ses paroles, s'expose à commencer étourdiment des phrases qu'il ne sait plus ensuite comment achever, et à rester court au milieu des complications et des constructions où sa pensée s'embrouille et se perd. Quelque habitude que nous ayons d'ailleurs de la parole, le débit improvisé doit toujours être assez mesuré, pour que l'esprit ait le temps de sonder le terrain qu'il va parcourir ; de sorte qu'à chaque moment il ait à s'occuper bien moins de ce qu'il dit que de ce qu'il va dire. Ce double coup-d'œil, dont l'un reste fixé sur la phrase qui se fait, et dont l'autre se porte en avant sur la phrase qui va suivre, est sans contredit la tâche la plus difficile de l'orateur ; car elle partage son attention, autant que l'attention peut se partager, et exige de sa part un déploiement d'activité qui tienne en haleine toutes ses facultés intellectuelles.

Mais ce n'est pas assez. Quand une longue habitude vous a
'endu familière l'expression instantanée de la pensée, la con-
struction régulière et correcte de la phrase, l'élocution n'a pas
itteint pour cela ce degré de perfection qui élève l'orateur au-
lessus de la médiocrité. Il faut encore chercher à colorer son
style, à y répandre cette chaleur, ce mouvement, cette vie
sans lesquels il reste plat, terne, vulgaire. Répétons-le ici :
cette animation du style a sa source dans la chaleur de l'âme :
celui qui manque de sensibilité pourra parler avec facilité,
correction, élégance même; mais il n'entraînera jamais son au-
litoire. L'orateur doit donc s'interdire tout sujet qui manque-
'ait pour lui d'intérêt, vers lequel il ne se sentirait pas porté
par quelque attrait puissant. Il s'épuiserait en vain pour faire
ortir d'un cœur vide et froid des paroles vives et chaleureuses.
Mais s'il est ému, s'il sent fortement, s'il est pénétré des véri-
és qu'il a à défendre, s'il parle sous l'influence d'un vif désir
le persuader, il trouvera toujours des paroles éloquentes pour
endre ses émotions. L'éloquence est un art qui a son secret
lans le cœur; où le sentiment abonde, l'inspiration ne tarit
pas. Voilà pourquoi on a défini l'orateur : *Vir bonus dicendi
peritus* ; on n'est pas homme de bien sans aimer passionnément
a vérité et la vertu, et celui qui aime passionnément la vérité
t la vertu trouve toujours dans cet amour même les moyens
le les faire triompher.

Voilà, ce nous semble, toutes les conditions internes de l'art
le la parole, toutes celles qui dépendent de l'action de l'âme sur
lle-même. Mais il en est d'extérieures, qui ne dépendent pas au
même degré du talent et de la volonté de l'orateur, et qui n'exer-
ent pas une médiocre influence sur la faculté improvisatrice.
C'est un phénomène bien étonnant, mais bien incontestable que
a puissance de réaction qu'exerce sur la parole de l'orateur
attention de l'auditoire. Aussi ses premiers, ses plus constants
efforts doivent-ils avoir pour but d'exciter au plus haut degré
t de soutenir cette attention par tous les moyens possibles.
Sans cette réaction externe, toute méthode est impuissante,
oute facilité d'élocution se déconcerte, toute chaleur d'âme est
touffée, toute improvisation est frappée de mort dans son
germe. Car l'intérêt que l'orateur excite dans son auditoire est

la mesure de celui qu'il prend lui-même à sa parole. On ne parle bien que lorsqu'on sait que l'on parle à des intelligences qui vous suivent et vous comprennent. Si l'auditoire est bien disposé, ou si l'orateur parvient dès le premier abord à le rendre attentif soit par l'attrait de sa parole, soit par l'action qui l'accompagne, cette attention met en jeu toutes les puissances de son âme, le captive lui-même, l'échauffe, l'exalte, en lui donnant la conscience de ce qu'il peut, et double son talent, en redoublant ses efforts. Plus on l'écoute, plus il se passionne, et plus son improvisation est vive, facile, abondante. Si au contraire l'auditoire est distrait, froid, indifférent, sa confiance se perd, sa chaleur s'éteint, sa verve l'abandonne, sa pensée se trouble et s'embarrasse, sa phrase tombe languissante et sans vie ; alors il faut plus que du talent, il faut du génie, il faut une grande énergie de volonté, un grand empire sur soi-même, pour triompher de son propre découragement, et des mauvaises dispositions de l'auditoire, pour rassembler toutes ses forces, et produire une de ces violentes et soudaines secousses qui réveilleraient des morts et les feraient sortir de leurs tombeaux. Aussi l'orateur maître de lui-même a l'œil toujours ouvert sur son auditoire; il suit sur les visages les progrès de sa parole, il y saisit toutes les sensations qu'il excite, toutes les impressions défavorables qu'il produit, il s'inspire de la satisfaction qu'on lui témoigne, des sympathies et des convictions qu'il fait naître, de l'état de doute et d'anxiété qu'expriment les regards et la physionomie; portant du secours partout où il est besoin, et proportionnant ses mouvements oratoires ou ses développements logiques à l'état moral des esprits. C'est là en général l'écueil où échoue souvent celui qui enseigne. Ici le talent ne fait rien ou peu de chose. La légèreté de l'auditoire est un obstacle que le discours le plus éloquent ne vaincrait pas toujours. Comment alors ranimer une attention qu'on ne veut plus ou qu'on ne peut plus vous accorder? Il n'est peut-être qu'un seul moyen : c'est celui dont se servit, dit-on, Démosthènes parlant aux Athéniens. Encore ne serait-il bon qu'une fois ou deux.

Si donc il est vrai qu'il n'y a d'improvisation féconde et véritablement éloquente qu'autant qu'il existe une correspondanc

active de sentiments et de pensées entre l'orateur et l'auditoire, il ne faut pas dire toutefois que l'orateur est toujours maître de l'établir, et que le degré d'attention qu'il excite est le signe infaillible du génie ou de la médiocrité. On vante l'éloquence de quelques orateurs populaires, et l'on en juge sans doute par les effets extraordinaires qu'elle produisit sur la multitude. Mais Mirabeau, par exemple, n'eut pas beaucoup de peine à enflammer des passions qui existaient déjà ardentes et exaltées au fond du cœur de ceux auxquels s'adressait sa parole. Toute son habileté consista à se faire l'organe des haines et des fureurs d'une assemblée que le génie fatal des révolutions emportait loin du droit sens et de la justice. Mirabeau eût été un fort médiocre orateur, si, au lieu de parler dans le sens de l'esprit révolutionnaire dont il n'était que l'écho, il avait essayé de lutter, par la seule force de son éloquence, contre le mouvement de désorganisation, d'anarchie et de licence qui se manifestaient de toutes parts. Ces mêmes passions dont la faveur l'a rendu si populaire et si célèbre, eussent bien rabattu de sa confiance et de sa fécondité, s'il les eût eues pour ennemies au lieu de les avoir pour auxiliaires. Et voilà ce qui élève, selon nous, le talent des Maury, des Cazalès, etc., bien au-dessus du sien.

CHAPITRE IX.

DE L'ASSOCIATION DES IDÉES PENDANT LE SOMMEIL.

Ce qu'il y a peut-être de plus difficile à étudier, c'est l'état de l'homme pendant le sommeil. Il semble, au premier abord, que le sommeil se distingue de l'état de veille par des différences si tranchées, qu'il n'y ait rien de si aisé que de construire une théorie psychologique sur ce sujet. Mais quand on en vient à se demander où commence la veille et où elle finit, on reconnaît combien il est difficile de déterminer exactement les limites qui séparent ces deux états, et par conséquent de donner une explication philosophique du premier de ces phénomènes.

Qu'est-ce donc que le sommeil, et qu'est-ce qui le constitue ? Cette question a été résolue bien diversement.

Les uns ont pensé que le sommeil n'est qu'un état spécial du corps, auquel l'esprit ne participe en aucune manière. Dans cet état, les organes de sensation s'engourdissent; mais cet engourdissement n'est pas tel que quelques organes ne puissent encore recevoir quelques impressions, et par suite déterminer dans l'âme certaines sensations : celle-ci, conservant toute son activité, juge ces sensations, et, selon le jugement qu'elle en porte, laisse les organes continuer de dormir, ou surmonte par son action l'engourdissement où ils se trouvent; engourdissement plus ou moins facile à vaincre, suivant que le sommeil est plus ou moins profond.

D'autres, considérant que le corps observé pendant le sommeil présente les mêmes phénomènes que dans l'état de veille, que toutes les fonctions vitales qui lui sont propres continuent de s'accomplir de la même manière, dans l'un comme dans l'autre cas, ont prétendu que le sommeil est une modification de l'âme, qu'il est préparé, amené, modifié par l'état particulier de l'esprit et non du corps. Cette opinion se fonde sur ce que l'esprit étant seul doué d'activité, c'est de l'esprit seul que l'on peut dire qu'il dort ou qu'il veille, selon que cette activité est suspendue ou rentre en exercice. Seulement, dans le premier cas, le corps n'a plus avec lui les mêmes rapports que dans l'état de veille.

D'autres enfin, cherchant à concilier ces deux systèmes, ont soutenu que le sommeil est un état spécial, commun à l'esprit et au corps, et consistant dans le repos complet de l'activité humaine; et le sommeil est plus ou moins profond, selon qu'il y a cessation entière ou partielle de cette activité !

Ces solutions laissent, comme on le voit, beaucoup de questions indécises. Et d'abord, quelque profond que soit le sommeil, il n'éteint jamais entièrement l'activité de l'âme; car exister pour l'âme, c'est agir. Une cessation absolue d'activité équivaudrait à son anéantissement, et exigerait une seconde création, pour qu'elle fît retour à la vie qui lui est propre, c'est-à-dire pour qu'elle redevînt active, de complètement inerte qu'elle était. Outre que cette inertie absolue est démentie par les faits, elle paraîtra tout-à-fait improbable, si l'on considère que dans le corps tous les mouvements vitaux s'exécutent

dans le sommeil comme dans la veille, et qu'il est impossible de supposer que l'âme serait frappée d'une espèce de néant, dont le corps seul serait exempt. Mais quelles sont celles de ces facultés qui alors continuent d'être en activité, et quelles sont celles qui sont suspendues ? Tel est le problème que Dugald-Stewart cherche à résoudre, par l'examen des circonstances qui retardent le sommeil ou qui l'accélèrent.

Lorsque nous cherchons le sommeil, dit-il, nous tâchons d'écarter autant que nous le pouvons, toutes les occasions de déployer l'activité de notre esprit; et pour cela nous nous efforçons de dégager notre attention de tout ce qui pourrait le fixer et l'intéresser fortement. L'homme qui veut se livrer au repos cherche le silence et l'obscurité, et a soin de s'abstenir de tous les excitants matériels qui pourraient causer l'insomnie, en augmentant les forces circulatoires.

On sait très-bien que certaines suites de sons disposent au sommeil, lorsqu'ils sont au nombre de ceux qui distraient l'attention que l'esprit est porté à donner à ses propres pensées, et qui cependant n'ont point assez d'intérêt, pour occuper cette attention qu'ils ont distraite.

Ainsi le débit monotone d'un orateur sans talent, la lecture d'un ouvrage ennuyeux, certains bruits qui se répètent régulièrement et d'une manière uniforme, tel que le murmure d'un ruisseau, le bourdonnement des abeilles, provoquent presque infailliblement ce trouble de la pensée, cette vague langueur de l'esprit, qui est l'avant-coureur du sommeil; selon la remarque de Virgile :

Sæpe levi somnum suadebit inire susurro.

On remarque aussi que les enfants et les hommes peu accoutumés à réfléchir s'endorment facilement.

Dugald-Stewart conclut de là, non que la faculté même de vouloir est suspendue, mais que la volonté perd son influence sur les facultés de l'esprit et sur les membres du corps qui pendant la veille sont soumis à son empire, et il cherche à le prouver par les observations suivantes :

1° Les efforts que nous faisons dans le sommeil, et dont nous avons la conscience, démontrent assez que la faculté de vou-

loir n'est pas suspendue, pendant que nous sommes dans cet état. Ainsi, dans un rêve, nous nous croyons en danger, et nous voulons appeler du secours, ou nous soustraire par la fuite au péril qui nous menace. Quoique l'action de la volonté soit souvent inefficace, l'effort que nous faisons prouve cependant qu'elle continue d'agir. Il n'y a d'interrompu que la liaison établie pendant la veille entre la volonté et les organes qui lui sont soumis.

2° Les moyens dictés par la nature pour amener le sommeil ne tendent pas à suspendre la faculté de vouloir, mais bien l'exercice des facultés qui dépendent de la volonté. S'il fallait qu'avant de nous endormir, la faculté de vouloir fût suspendue, il nous serait impossible par aucune espèce d'effort de hâter le moment de ce profond repos. La supposition même d'un tel effort est absurde. Ce serait dire que la volonté est dans une activité soutenue pour suspendre les actes de la volonté.

Dugald-Stewart conclut de ces observations que, de même que pendant le sommeil le corps est peu ou point soumis à la volonté, mais que les mouvements involontaires et vitaux ne souffrent point d'interruption et continuent d'avoir lieu comme pendant la veille, par l'action de quelque cause qui nous est inconnue, de même il semble que les opérations de l'âme qui dépendent de la volonté demeurent suspendues, tandis que toutes les opérations de l'esprit, qui sont indépendantes de la volonté peuvent continuer d'avoir cours pendant le sommeil. Les phénomènes des songes seraient alors produits par ces opérations involontaires, diversifiées dans leurs effets apparents, en conséquence de la suspension de nos facultés volontaires.

D'après cette théorie, qui repose sur des faits incontestables et que chacun peut vérifier par soi-même, le sommeil ne suspendrait pas l'activité de l'âme, mais seulement l'empire de la volonté soit sur les organes corporels, soit sur l'ordre et le cours de nos pensées. L'esprit conserverait même la faculté de donner son attention aux suites d'idées ou de conceptions qui se succèdent en lui, puisqu'autrement il serait impossible d'expliquer comment l'âme, au moment du réveil, conserve le

souvenir de ses songes; car il est bien certain que nous ne nous rappelons et que nous ne pouvons nous rappeler que les choses qui ont été l'objet de notre attention.

Dans tout cet exposé, l'auteur que nous venons de citer se renferme sagement dans le cercle de l'expérience commune. Toute psychologie qui sort de ces limites, et qui abandonne imprudemment le côté clair et accessible de la vie de l'âme, c'est-à-dire les faits qui sont du domaine de l'observation, pour s'attacher à cette partie obscure, mystérieuse et conjecturale où tout manque à la fois, la lumière des sens et celle de la conscience, s'expose à décrire des chimères au lieu de réalités, ou à présenter des états exceptionnels et invérifiables par les moyens naturels comme l'expression de la nature commune à tous les hommes. Peut-être le passage suivant de M. Bautain n'est-il pas exempt de cette espèce de mysticisme, peu conciliable, ce semble, avec une psychologie purement expérimentale.

« Dans le sommeil profond, dit-il, la conscience disparaît, et nous vivons sans connaître ce qui se passe en nous, ou n'en ayant qu'une connaissance vague et confuse, comme de quelque chose qui nous serait étranger, comme d'un *non-moi*. Dans la plupart de nos rêves, nous nous voyons en objectivité, et nous avons si peu la conscience du moi, ou au moins elle est si faible, qu'au réveil nous doutons si c'est bien nous, et il nous faut toujours un effort de réflexion pour rentrer dans la conscience de nous-mêmes. Que devient l'âme dans cet état mystérieux? avec quel monde, avec quels êtres est-elle en communication? elle est évidemment soumise à des influences extérieures, puisqu'elle sent, conçoit, imagine, pense, parle, désire et veut, comme les rêves le prouvent. D'où viennent les songes, qu'il ne faut pas confondre avec les rêves; et dans les songes les bonnes ou mauvaises inspirations, les visions, les avertissements, les lumières qui sont quelquefois transmises à l'âme et qui se rapportent à sa position dans l'état de veille? Ces faits, qui ne peuvent être niés comme faits, quelle que soit l'explication qu'on en donne, montrent que notre âme peut entrer en commerce avec un autre monde que celui des sens, monde surnaturel ou sous-naturel, comme on voudra

l'appeler, qui, par son action, produit en elle des états, et excite des actes dont la conscience lui échappe, et qu'ainsi elle ne peut saisir et analyser par la réflexion. »

Ainsi ce ne sont plus les faits de l'ordre naturel que M. Bautain prétend décrire ici ; c'est dans la région des prodiges et des faits surnaturels qu'il nous conduit. Il se demande que devient l'âme dans l'état de sommeil, avec quel monde, avec quels êtres elle est en communication : on pourrait répondre que ce monde au milieu duquel elle vit, est celui qu'elle se fait à elle-même ; que ces êtres avec lesquels elle communique sont ceux qu'elle crée avec son imagination et ses souvenirs : monde purement fantastique ; êtres sans réalité, et qui n'ont d'existence que dans sa pensée, comme tout homme peut s'en convaincre au moment du réveil. Admettre le contraire, serait se précipiter dans tous les égarements de l'illuminisme ; ce serait d'ailleurs ébranler toute certitude humaine, en accordant la même foi aux conceptions du sommeil qu'aux perceptions de la veille par lesquelles les premières sont à chaque instant démenties. A la vérité, M. Bautain établit une distinction entre les *rêves* et les *songes*. Mais par quels moyens distinguer les uns des autres? et si nous n'avons aucun moyen sûr de les distinguer, ne sommes-nous pas exposés à prendre les jeux bizarres de notre imagination pour des visions célestes, des avertissements d'en-haut, des lumières surnaturelles? Nous croyons fermement, comme chrétiens, à la réalité des inspirations, des avis mystérieux dont quelques saints personnages ont été favorisés; nous croyons aux lumières supérieures qu'il plaît quelquefois à Dieu de communiquer à certaines âmes privilégiées. Mais ce sont là des faits qui sont plutôt de l'ordre de foi que de l'ordre de science ; ce sont d'ailleurs des exceptions qui sortent de la règle commune, et sur lesquelles il serait dangereux de baser une théorie philosophique sur les phénomènes de l'état de sommeil. Les réveries mystiques et théurgiques des Alexandrins, la science mystérieuse par laquelle ils prétendaient pouvoir se mettre en relation avec la divinité au moyen de l'extase, n'avaient pas d'autre fondement que la doctrine de l'inspiration directe et de la révélation individuelle, comme voie naturelle de communication entre l'intelligence

humaine et les puissances supérieures. La religion, toujours prudente, toujours prévoyante, parce qu'elle est l'œuvre de la sagesse infinie, a soin de prémunir ses enfants contre les superstitions, et en particulier contre la foi aux songes, aux pressentiments, source de tant d'illusions et de vaines pratiques. Si d'ailleurs l'action de ce monde surnaturel ou sous-naturel, avec lequel, selon M. Bautain, l'âme entrerait en commerce, pendant le sommeil, produit en elle des états et excite des actes dont la conscience lui échappe et qu'elle ne peut saisir et analyser par la réflexion, comment parler de ces actes, comment décrire ces états, puisqu'on ne peut les connaître. On ne peut parler que des phénomènes intérieurs que la conscience peut saisir. Ceux qui lui échappent sont perdus pour la connaissance, sont comme non avenus, et nous ne voyons pas même sur quoi on pourrait se fonder, pour en supposer l'existence, philosophiquement parlant.

Ce qui suit nous paraît avoir été écrit sous l'influence de la même préoccupation; ce sont de ces exagérations qui reposent moins sur les données fournies par l'observation exacte de la nature, que sur celles d'une imagination portée à la mysticité.

« Il en est de même, continue M. Bautain, de ces états sublimes de l'intelligence où l'homme, éclairé par une lumière supérieure, aperçoit des vérités et conçoit des idées qui surpassent sa raison comme ses sens. Le génie scientifique qui contemple la vérité, le génie de l'artiste transporté par la vue de l'idéal, sortent de l'état purement naturel ou ordinaire de l'humanité; ils sont transportés au-delà de la sphère du sens commun. C'est pourquoi ils passent souvent pour n'avoir pas le bon sens, et quelquefois le vulgaire les accuse de folie.

» Le caractère de cet état est aussi la suspension plus ou moins complète de la conscience, et l'impuissance de la réflexion, au moins pendant le temps de la contemplation ou de l'inspiration. Il y a une espèce de transport, de ravissement qui enlève l'homme à lui-même pour l'unir nomentanément à quelque chose de supérieur, et l'identifier, pour ainsi dire, avec ce qui le domine. Aussi dans ces moments ne sait-il jamais bien ce qu'il veut faire ni ce qu'il fait. Tout plein de l'influence qui le pénètre, il n'est point maître de lui; sa vie est

tout absorbée par ce qu'il sent, par ce qu'il voit; et quand il parvient à en exprimer quelque chose, c'est comme une force plus forte que lui, qui se fait jour à travers ses organes, et qui les meut souvent presque sans sa volonté; tel, un instrument qui se prête à la main qui le touche et ne rend des sons que par son impulsion. De là, ce qui nous paraît fortuit, capricieux, bizarre dans l'inspiration du génie; c'est un vent qui souffle, sans qu'on sache d'où il vient et où il va. Il faut le suivre avec foi, s'abandonner à son entraînement; il s'échappe quand on veut le saisir, et rien ne lui est plus contraire que la réflexion. »

C'est, nous l'avouons, une assimilation assez étrange que celle qu'on établit ici entre les conceptions de l'âme pendant le sommeil et les inspirations du génie. Quel rapport y a-t-il entre les rêves d'un homme endormi, entre l'assemblage incohérent de pensées qui les compose, et les sublimes spéculations d'un Newton et d'un Bossuet? Nous avons une plus haute, et, ce me semble, une plus juste idée du génie, en lui laissant la conscience de ce qu'il sent, de ce qu'il veut et de ce qu'il fait. Quoi! le savant qui contemple la vérité, l'artiste qui conçoit cet idéal de perfection qu'il cherche à réaliser dans ses œuvres, sont hors de la sphère du sens commun! Quoi! c'est dans l'absence de toute réflexion, c'est sous l'influence d'un transport surnaturel qui les enlevait à eux-mêmes et qui leur ôtait la libre direction de leur pensée, que Milton écrivait son *Paradis perdu*, Corneille ses *Horaces*, Racine son *Andromaque*, Bossuet son *Histoire universelle*, etc.! Il suffit de lire les préfaces de ces grands hommes, et l'explication qu'ils donnent eux-mêmes des procédés de leur intelligence, pour reconnaître combien toutes ces assertions se trouvent démenties par les combinaisons laborieuses dont leurs immortels ouvrages ont été le résultat. N'oublions pas d'ailleurs que l'homme de génie est celui qui, soit dans l'exposition de la vérité, soit dans l'expression des sentiments, soit dans la reproduction du beau, sait le mieux se mettre en harmonie avec le sens universel, c'est-à-dire avec la nature humaine. Ce n'est même qu'à cette condition qu'il est homme de génie. Ne disons donc pas qu'il est hors du sens commun, puisque ce

qui fait la gloire des hommes supérieurs, ce qui consacre leur génie, c'est l'admiration des siècles, et que cette admiration ne leur est acquise que parce qu'ils ont su parler à toutes les intelligences et à tous les cœurs.

Si nous posons en principe que nos songes sont des inspirations surnaturelles, comme les illuminations du génie, et que les êtres avec lesquels ils nous mettent en rapport, appartiennent à un monde réel, quoique inaccessible aux sens, pourquoi n'en disons-nous pas autant de la folie, état non moins extraordinaire que le sommeil, et pendant lequel nous aurions le même droit de demander ce que devient l'âme, et avec quelles puissances supérieures et mystérieuses elle est en communication ? Cicéron se moque très-ingénieusement dans son traité de la Divination de la prétendue science interprétative des songes : *Quod si ita natura paratum esset, ut ea dormientes agerent, quæ somniarint; alligandi omnes essent, qui cubitum irent : majores enim, quàm ulli insani, efficerent motus somniantes. Quòd si insanorum visis fides non habenda, quia falsa sunt; cur credatur somniantium visis, quæ multò etiam perturbatiora sunt, non intelligo.* (De Divinatione, liber XI, n 59.)

§ 1er. *Des rêves.*

Ce qui précède avertit suffisamment nos lecteurs que dans l'examen du phénomène dont nous cherchons ici à donner l'explication, nous nous renfermerons avec soin dans les limites de l'observation psychologique, nous abstenant de toute hypothèse, et laissant de côté toute recherche de causes mystérieuses et surnaturelles. Et comme cette matière a été traitée avec beaucoup de sagacité par Dugald-Stewart, et qu'après lui, il y a peu de choses nouvelles et vraiment importantes à dire, nous nous bornerons à résumer ses observations.

Nous avons vu qu'à l'exception de ces moments de rêverie où nous laissons à nos pensées un libre cours, l'ordre dans lequel ces pensées se succèdent, est toujours, dans l'état de veille, plus ou moins réglé par la volonté. Non-seulement parmi cette multitude d'objets qui s'offrent d'eux-mêmes à

notre contemplation, il dépend de nous de fixer celui sur lequel nous voulons nous arrêter ; mais encore nous sommes doués de la faculté de rappeler d'anciens souvenirs par un effort de mémoire soumis à notre volonté ; et cette faculté peut s'accroître par l'exercice.

Il n'en est plus de même pendant le sommeil. Premièrement, nos songes ont la plus grande analogie avec ces suites de pensées spontanées auxquelles nous nous livrons quelquefois pendant la veille : ce qui prouve qu'elles sont régies par les mêmes lois générales d'association auxquelles ces dernières sont soumises. En second lieu, les circonstances qui distinguent les pensées qui nous occupent pendant le sommeil, de celles qui nous occupent quand nous sommes éveillés, sont telles qu'elles doivent nécessairement résulter de la suspension de l'influence de la volonté.

Que la succession de nos pensées pendant le sommeil soit réglée par les mêmes lois générales d'association qui gouvernent notre esprit pendant la veille, c'est ce que Dugald-Stewart établit par les considérations suivantes :

1° Nos songes nous sont souvent suggérés par les impressions qu'éprouve le corps et par la disposition actuelle de nos organes. Il n'est personne qui n'en ait fait l'expérience. Le cauchemar et tous ces rêves pénibles qui accompagnent d'ordinaire les violents accès de fièvre, en sont la preuve.

2° Nos songes se ressentent de l'influence du caractère et des dispositions particulières de l'esprit. Ils varient dans leur espèce selon que nos habitudes nous portent à la tristesse ou à la gaieté. Cette règle n'est pas sans exception. Mais elle est assez générale pour nous convaincre que la disposition de l'âme a quelque effet sur nos songes , comme elle en a sur les pensées de la veille. En général, on peut dire que dans nos rêves nous nous retrouvons avec le degré de moralité qui dirige notre conscience pendant la veille, et que nos conceptions portent alors l'empreinte des sentiments et des croyances qui sont réellement en nous. Ainsi, l'on cite des exemples de meurtre ou de tentatives de meurtre exécutées pendant le sommeil, qui n'étaient bien certainement que la réalisation de pensées de vengeance conçues pendant la veille.

3° Nos songes sont affectés de l'influence des principes d'association qui nous dominent pendant la veille. Il y a peu de mathématiciens peut-être qui n'aient rêvé quelquefois à la solution d'un problème intéressant, et qui n'aient cru, dans un tel songe, s'en occuper avec succès, peu d'orateurs ou de poètes qui n'aient fait en rêvant des discours ou des vers, et qui ne se soient étonnés eux-mêmes de la facilité avec laquelle ils s'exprimaient, peu de plaideurs de profession, qui ne se soient trouvés dans leurs rêves engagés dans de longues et d'interminables procédures, et qui n'en aient suivi avec plus ou moins d'exactitude toutes les complications, sauf les incidents bizarres qui se mêlent toujours à cette reproduction des pensées de la veille, etc.

Or, remarquons ici combien tous ces faits sont contraires à l'hypothèse qui considère les songes comme une révélation surnaturelle, et comme une vue anticipée des événements futurs. Si les observations de Dugald-Stewart sont vraies, et elles le sont incontestablement, nos songes, bien loin d'être un pressentiment de l'avenir, une préconception de ce qui doit être, ne sont que la représentation plus ou moins travestie du passé ; ils se rapportent non pas à ce qui sera, mais à ce qui a été. En un mot, c'est un jeu de mémoire et d'imagination, dans lequel ces deux éléments sont tellement confondus, si bizarrement combinés, qu'on peut à peine démêler les choses réelles des choses purement chimériques.

Tels sont les rapports que le *songe* présente avec la *rêverie*. Leur différence résulte de ce que dans celle-ci l'esprit conserve toujours ou du moins reprend de temps en temps une certaine activité, qui nous permet de modifier plus ou moins le cours de nos pensées, tandis que dans le rêve cette activité ne cesse pas d'être suspendue ; c'est ce que prouvent les faits suivants :

1° L'extravagance de la plupart de nos rêves et les contradictions qu'ils renferment. Souvent en songe nous confondons les temps et des lieux séparés par de grands intervalles. Dans le cours d'un même rêve nous nous représentons la même personne comme existant en différentes parties du monde. Quelquefois nous croyons avoir un entretien avec un ami mort.

Tout cela prouve clairement que les sujets qui occupent alors nos pensées sont ceux qui s'offrent d'eux-mêmes à notre esprit ; que nous n'avons pas le pouvoir d'employer notre raison à comparer entr'elles les différentes parties de nos rêves, ni même de faire aucun acte de rappel volontaire qui nous mette en état de juger si dans de tels rêves tout est d'accord ou possible. Non-seulement la raison perd son empire sur ces associations d'idées, puisque l'esprit ne s'aperçoit plus que très-rarément de ce qu'elles ont de contraire au bon sens, et accorde aux objets de ses conceptions une foi aussi pleine et aussi entière que celle qu'il accorde dans l'état de veille aux objets de ses perceptions ; mais encore la conscience de la personnalité est souvent alterée au point que le *moi,* au milieu des métamorphoses qu'il subit, semble perdre son identité et quelquefois même son unité ; comme dans ce rêve d'un homme qui, se croyant mort et dans le cercueil, suivait le convoi funèbre, et pleurait amèrement la perte de celui dont il accompagnait les dépouilles mortelles au cimetière, se séparant ainsi de lui-même par une abstraction bien extraordinaire, et ne laissant pas cependant de se croire l'objet des regrets que les assistants exprimaient sur le défunt.

2° L'impuissance où nous sommes de diriger nos pensées dans les rêves, d'en changer le cours, de passer à notre gré d'un sujet à un autre, de bannir de nos songes les sujets qui nous troublent, ou de retenir celles qui nous sont agréables; ce qui suppose nécessairement l'état passif de l'âme.

3° La vivacité des conceptions que renferment nos songes, et la force de la croyance à l'existence actuelle des objets qu'ils nous représentent.

Tous ces faits, du reste, prouvent que si nous n'avons aucun moyen direct d'empêcher les divagations et les combinaisons irrationnelles de nos pensées dans les rêves, nous pouvons cependant poser en principe que mieux nous savons régler pendant la veille nos idées et nos actions selon. les lois de la conscience et de la raison, plus nous avons de chances pour prévenir les désordres de notre imagination pendant le sommeil.

§ II. *Du Somnambulisme naturel.*

Les observations que nous venons de présenter nous paraissent ne rien laisser à désirer sous le rapport de l'exactitude. Toutefois, elles ne sont parfaitement vraies que dans l'hypothèse d'un sommeil complet. Mais il y a bien des cas dans lesquels le sommeil ne semble avoir lieu qu'en partie, et où par conséquent il est impossible d'admettre que l'esprit perd son influence sur toutes les facultés dont l'exercice dépend de la volonté. Ainsi ce n'est que par la supposition d'un sommeil partiel, qu'on explique le *somnambulisme*. Il faut bien que la volonté conserve son pouvoir sur quelques membres, pour que le somnambule puisse mouvoir les jambes et marcher. On est encore obligé d'accorder que l'esprit retient son influence sur quelques facultés volontaires et sur les organes soumis à leur action, pour rendre compte des rêves à haute voix, et surtout des rêves avec paroles et conversation. Nous avons connu des personnes qui, en dormant, répondaient avec une parfaite présence d'esprit, à toutes les questions qu'on leur adressait, distinguant avec beaucoup de sagacité celles de ces questions qui leur paraissaient indiscrètes, et refusant d'y répondre, en exprimant leur mécontentement ; ce qui supposerait l'usage de la réflexion. Il y a même des somnambules qui agissent avec une telle suite, et dont certains actes paraissent tellement le résultat du calcul et du raisonnement, qu'il serait bien difficile de marquer avec précision les limites qui séparent cette espèce de sommeil de l'état de veille. Et cependant on ne peut admettre qu'ils agissent avec la pleine jouissance de leur raison et de leur liberté. On a vu, dit Richerand dans sa Physiologie, des somnambules se lever, se vêtir, sortir de la maison, en ouvrant et en refermant soigneusement toutes les portes, bêcher au jardin, tirer de l'eau d'un puits, tenir des discours raisonnables et suivis, puis se réveiller sans conserver aucun souvenir de tout ce qu'ils avaient fait ou dit pendant leur sommeil. Cet état, ajoute-t-il, est toujours bien dangereux ; car les somnambules, n'étant point avertis par leurs sens des choses qui menacent leur existence, ne peuvent éviter aucun des dangers qui se trouvent sous leurs pas.

Comment expliquer tous ces faits? Car on en cite de véritablement prodigieux. Dans les exemples que rapporte Richerand, rien ne sort de la sphère des habitudes ordinaires de la vie, et par conséquent tout s'explique aisément par elles. Ainsi c'est par l'habitude qu'on peut rendre raison des actes de cet avare somnambule qui toutes les nuits allait cacher de petites sommes dans un trou de son grenier, et qui chaque jour, s'étonnait en comptant son argent, de trouver un nouveau déficit. C'est encore par l'habitude que s'explique ce qu'on raconte de plusieurs écoliers, qui se levaient la nuit pour travailler, et qui le lendemain matin étaient fort surpris de trouver leur devoir achevé, et même mieux fait qu'à l'ordinaire. Mais l'habitude n'explique pas l'action de ces somnambules qu'on a trouvés marchant sur les toits avec une adresse et un aplomb qu'on n'attendrait même pas d'un couvreur de profession, et encore moins celle de ce prisonnier qui pendant son somnambulisme, par une des plus froides nuits d'hiver, prépara et exécuta la plus périlleuse descente le long d'un mur extrêmement élevé, couvert de verglas, et qui se serait ainsi échappé, si au moment où il était près de poser le pied sur le sol, il n'avait été saisi et réveillé en sursaut par des personnes que le hasard avait rendues témoins de son évasion. Sans doute pour ce dernier fait surtout, l'un des plus extraordinaires que l'on puisse citer, les fortes préoccupations de la veille peuvent rendre raison des suites de pensées qui se combinèrent dans l'esprit de ce prisonnier pendant son sommeil. Le voyage presque miraculeux qu'il exécuta dans son rêve ne fut bien certainement que la réalisation d'un projet d'évasion conçu d'avance et long-temps médité. Mais c'est cette exécution même qui est inexplicable dans le sommeil des sens. Qu'on ne dise pas que le somnambule, n'étant distrait par rien, et n'ayant plus la conscience de sa faiblessse ou du danger qu'il court, peut beaucoup mieux que dans l'état de veille suivre l'impulsion qui le pousse, recueillir toutes ses forces et concentrer toutes les facultés dont il dispose sur l'objet qu'il poursuit. Il reste toujours à faire connaître comment l'application extraordinaire de l'esprit et l'énergie de la volonté peuvent dans ces cas suppléer aux indications des sens endormis, et diriger les mouvements du corps avec une préci-

sion si sûre. Il faut que les représentations de la mémoire et de l'imagination soient si vives, si claires, si présentes, qu'elles équivalent aux lumières de la perception ; ce qui suppose du reste que ces intuitions somnambuliques seraient impossibles si les lieux qui sont le théâtre des excursions du somnambule lui étaient absolument inconnus. il nous paraît évident qu'il agit éclairé, guidé par ses souvenirs, et que là où ce flambeau lui manque, là doit l'abandonner le merveilleux instinct qui le conduit.

§ III. — *Du Somnambulisme artificiel.*

Il est probable que ce sont les phénomènes, vraiment étonnants et jusqu'ici inexpliqués, du somnambulisme naturel, qui ont suggéré de nos jours la pensée de reproduire ces phénomènes et d'autres plus prodigieux encore par des moyens artificiels ; et il faut avouer que le mystère dont ils restent enveloppés prêtait singulièrement au merveilleux et aux inventions du charlatanisme. Nous ne discuterons pas la vérité des faits qu'on cite en faveur du magnétisme animal; jusqu'à ce que des expériences bien constatées, publiques, et admises par l'universalité des savants, comme faits tout aussi indubitables que les phénomènes électriques, aient séparé ce qui appartient à l'ordre des choses naturelles, de ce qu'y ajoutent la passion, l'esprit de système, la crédulité, l'ignorance, et d'autres causes moins honorables encore, il nous sera permis de reléguer les prétendus prodiges opérés par le magnétisme animal au nombre des fables qui dans tous les siècles ont été en possession d'une vogue momentanée, depuis les miracles du thaumaturge Apollonius de Tyane, jusqu'à la découverte du *transport des sens dans l'épigastre,* par le docteur Pététin.

Ici encore, un passage de la psychologie de M. Bautain, qui semble être la consécration d'un système sur lequel tant de contradictions se sont élevées, nous donne lieu d'exprimer notre étonnement. Nous pensons qu'avant de prononcer des affirmations aussi absolues sur des faits qui sont loin d'avoir pour eux l'autorité de la science et de la croyance universelle, il serait prudent d'attendre que l'authenticité en fût incon-

testablement reconnue. « Dans le somnambulisme, dit-il, la partie spirituelle de l'homme semble plus dégagée du corps, exaltée au-dessus des organes dont elle dépend moins; elle exerce ses facultés, accomplit ses fonctions sans leur secours et paraît plus indépendante des conditions de l'espace et du temps. Ainsi, des somnambules *voient à de grandes distances et à travers des milieux opaques*; *ils aperçoivent dans l'intérieur du corps les causes des maladies*, *indiquent les remèdes convenables et la place où ils se trouvent*; *ils pénètrent les pensées les plus secrètes de leurs semblables*; *ils semblent quelquefois converser avec des êtres d'un autre monde*, etc. » Certes voilà des faits prodigieux, des faits hors nature, et qui valaient bien la peine qu'on les fît reposer sur des preuves plus solides qu'une simple assertion, qu'il est permis à chacun de révoquer en doute. L'auteur continue : « Ici, plus encore que dans les états précédents, la conscience est suspendue, et il n'y a aucun souvenir au réveil, ou quand l'esprit revient à lui-même. Comme dans le sommeil, ces personnes se voient objectivement, et de même que les enfants qui n'ont point encore la conscience du *moi*, elles parlent d'elles à la troisième personne; quelquefois même elles se partagent en deux, et aucune des deux n'est appelée *je* ou *moi*; mais c'est l'*une* qui voit l'*autre* et qui en parle. Voilà encore une face de la vie transcendante ou surnaturelle de l'humanité. Dans tous les temps, chez tous les peuples, on rencontre des faits de ce genre. Les maladies où ils se produisent le plus fréquemment; car c'est toujours un état maladif, causé par la rupture de l'équilibre entre l'âme et le corps; ces maladies étaient regardées par les anciens comme ayant quelque chose de sacré, *morbus sacer*, et de nos jours encore, chez certains peuples, ceux qui en sont affectés passent dans les familles pour des êtres privilégiés, portant bonheur à ceux qui les entourent, comme si par eux il y avait une communication plus particulière avec un monde supérieur.

» Qu'on rapproche de ces considérations ce que l'histoire nous rapporte des religions de l'antiquité, des superstitions païennes, de leurs mystères, de leurs initiations, des oracles, des augures, de la divination, des sibylles, de la fureur reli-

gieuse, de l'enthousiasme qui saisissait les prêtres et les prêtresses et les poussait à se déchirer, à s'entretuer, à verser le sang, etc., on verra dans ces faits autant de preuves de cet état surnaturel dont nous parlons qui s'est manifesté de diverses manières dans tous les temps, et que la psychologie doit expliquer par la méthode transcendante, puisqu'il échappe à la conscience et à la réflexion de ceux qui l'éprouvent. »

Quand une doctrine importante par elle-même et par ses conséquences se produit dans le monde, avec la prétention d'apporter de nouvelles lumières et de nouveaux bienfaits à l'humanité, et que non-seulement la science rejette comme douteux les faits sur lesquels elle s'appuie, mais que la philosophie déclare elle-même que ces faits, en les supposant réels, sortent de l'ordre des choses naturelles, il est permis sans doute, à défaut d'une autorité purement humaine, de tenir compte des jugements de cette autorité divinement instituée, dont les décisions même provisoires sont toujours respectables, parce qu'elles sont toujours portées dans une intention morale, et à la lumière du flambeau de la religion. Or, le chef de l'Eglise a cru devoir, dans sa sagesse et dans sa prévoyance, se prononcer contre les pratiques du magnétisme. Nous n'entendons pas préjuger les motifs de haute convenance morale, qui ont déterminé l'intervention de l'autorité religieuse dans les questions dont il s'agit; mais c'est une raison de plus pour nous de soumettre à une critique sévère les théories du magnétisme, de discuter les principes et les faits dont on argumente pour les établir, de tirer des unes et des autres les conséquences qui s'en déduisent logiquement, et de mettre le lecteur en état de juger de la vérité ou de la fausseté, de l'innocence ou du danger de ces théories, ainsi que des pratiques qui en sont l'application.

Il nous suffira d'exposer l'une de ces nombreuses théories, pour faire apprécier la valeur scientifique de toutes les autres, car si le système a été modifié de nos jours dans quelques-unes de ses parties, il n'en est pas moins resté fondamentalement le même que celui dont les bases ont été posées dans l'ouvrage intitulé : *Entretiens sur le Magnétisme animal et le Sommeil magnétique dit somnambulisme.*

L'auteur suppose l'existence d'un fluide *spirituel* et éthé-

ré, espèce de phosphore électrico-magnétique, qui n'est visible que pour l'individu qui est en rapport magnétique avec le magnétiseur. La volonté de ce dernier, agissant sur la portion de ce fluide qui est en lui, le dirige sur l'individu avec lequel il est en rapport, et dès que le magnétisé a reçu le fluide que lui envoie le magnétiseur, il est à la disposition de celui-ci, qui le doue par là même d'un sixième sens, au moyen duquel il peut voir à travers les corps les plus denses, lire ce qui se passe dans l'intérieur du corps, indiquer les causes et les remèdes des maladies les plus opiniâtres, et opérer beaucoup d'autres prodiges de ce genre.

Pour rendre une personne somnambule par les moyens magnétiques, il faut que le magnétiseur mette son fluide, son feu magnétique en rapport avec celui du magnétisé, en le lui communiquant par des attouchements ou des passes réitérées. Quand par cette communication, le magnétiseur est parvenu à opérer un sommeil somnambulique complet, c'est-à-dire un sommeil pendant lequel le magnétisé puisse parler, voir, marcher, et enfin agir comme en état de veille, il existe alors un rapport tel, que le magnétiseur n'a plus besoin d'employer aucun attouchement, aucun geste pour endormir somnambuliquement le magnétisé; il lui suffit pour cela d'un mot, d'un regard exprimant sa volonté, ou simplement d'une volonté fortement sentie. Souvent même cette volonté peut agir à des distances plus ou moins éloignées, selon le plus ou moins de susceptibilité magnétique du sujet, et son plus ou moins rapport sympathique avec le magnétiseur.

Quelle peut être la cause d'un phénomène aussi étonnant? Elle me paraît très-simple, répond l'auteur. Le magnétisé a reçu par la communication électrico-magnétique une portion du fluide spirituel éthéré du magnétiseur. Cette portion du fluide l'a en quelque sorte identifié avec le magnétiseur; de manière que ce dernier conserve sur cette portion de son fluide le même pouvoir qu'il aurait sur elle, si elle existait encore dans son être. C'est l'effet d'une électricité spirituelle et éthérée dont la volonté seule du magnétiseur forme le principe d'action. Cette cause est tellement évidente, que le magnétiseur ne peut exercer ce pouvoir qu'autant que le magnétisé conserve par ses rap-

ports magnétiques avec le magnétiseur, une portion de ce fluide. Si ces rapports cessaient, le fluide du magnétiseur n'étant plus entretenu chez le magnétisé, ce fluide s'évapore insensiblement, et cette espèce de charme cesse.

Voilà ce qui a été écrit très-sérieusement, à ce qu'il paraît, dans le siècle qu'on appelle le siècle des lumières, par un homme qui est considéré comme l'un des représentants les plus célèbres du système. Nous faisons grâce à nos lecteurs du récit de tous les merveilleux effets opérés par le magnétisme. Qu'ils sachent seulement que l'auteur se vante d'avoir la puissance de communiquer à l'eau, par la seule efficacité de son fluide, toutes les saveurs et toutes les vertus possibles, et d'en faire une véritable panacée.

Pour qu'une théorie ait droit de prendre rang dans les sciences, deux choses sont indispensables : 1° des faits publics, avérés, incontestables, perceptibles pour tout le monde; 2° l'explication de ces faits par la connaissance des lois qui président à leur production. Les faits, voilà la *matière* de la science; le système qui les rattache à leur cause, en voilà la *forme*.

Si nous examinons l'explication qu'on nous donne des prétendus phénomènes magnétiques, nous remarquerons d'abord qu'elle repose sur une pure hypothèse, celle de l'existence d'un *fluide spirituel*, dont la démonstration est impossible, et dont la supposition, toute gratuite, n'est pas même nécessaire pour expliquer l'action du magnétiseur sur le magnétisé, en admettant que cette action soit réelle. Ajoutons que ces deux mots *fluide spirituel* accolés l'un à l'autre impliquent contradiction. La distinction des deux substances est une vérité hors de toute contestation, et supposer qu'il puisse en exister une troisième, qui serait à la fois *esprit* et *matière*, est purement et simplement une absurdité. Si au contraire le mot *spirituel* est pris dans un sens matérialiste, ou le *fluide électrico-magnétique* ne serait pas autre que l'électricité, dont les phénomènes ont été ramenés à des lois bien connues, et dont les propriétés, purement matérielles, ne sauraient être transportées dans l'ordre moral sans une accumulation de preuves sans réplique; ou ce fluide différerait de tous les autres agents naturels : ce serait une

substance *sui generis,* une puissance à part; et alors c'est aux sectateurs du magnétisme à démontrer son existence autrement que par une simple assertion, sans aucune valeur logique et scientifique. Personne ne nie l'existence de la lumière, celle de l'électricité, parce que la présence de ces deux fluides est rendue sensible et palpable pour tous par les effets qu'ils produisent, et ces effets sont d'une telle évidence que la réalité de la cause où ils ont leur principe ne saurait être l'objet d'un doute même pour l'incrédulité le plus opiniâtre.

Mais, nous dit-on, c'est aussi par ses effets que nous prouvons l'existence de fluide magnétique, et à l'appui de cette assertion on cite tous les faits merveilleux qu'on dit opérés chaque jour par la vertu du magnétisme. Mais ce sont précisément ces faits dont on conteste l'authenticité ; ce sont ces faits que leur nature équivoque a fait ranger parmi les tours de passe-passe des jongleurs ; ce sont ces faits pour lesquels on n'a pu parvenir encore à obtenir l'adhésion des corps savants[1] ; ce sont ces faits enfin qui, à la différence de tous les autres phénomènes physiques, n'ont jamais pu sortir clairs, évidents, indubitables des formes mystérieuses dont on les enveloppe habilement. Ainsi l'auteur dont nous avons exposé la théorie magnétique raconte que, se trouvant un soir chez un de ses amis, dont il avait rendu l'épouse sommambule, il lui vint dans l'idée, pour les convaincre que le feu électrique était la cause des phénomènes du magnétisme, de faire un essai, dont il préjugeait la réussite. Il invita cette dame à sortir de la pièce avec les lumières, et d'y rentrer dans l'obscurité. Quand elle y rentra, elle jeta un cri, en disant qu'elle le voyait tout en feu depuis la tête jusqu'à la ceinture, et que sa tête principalement en était environnée comme d'une auréole. Il fit agir sa main devant elle ; elle le pria de cesser, parce que les étincelles qui en sortaient lui faisaient mal aux yeux. Le mari cependant ne vit pas ce phénomène, et le magnétiseur lui-même n'aperçut aucun feu autour de lui. Or, voilà ce qui est inconcevable. Si le

[1] Voyez le *Rapport sur le Magnétisme animal*, fait à l'Académie royale de Médecine, le 8 août 1837, par M. Dubois d'Amiens. Voyez aussi les conclusions du Rapport de la Commission de 1838 sur le même objet.

fluide magnétique est un feu électrique, pourquoi ne fut-il pas sensible pour le mari ? L'auteur répond que le mari, n'étant pas en rapport magnétique avec lui, n'avait pas été doué de ce sixième sens qui n'existe que dans les somnambules, et qui seul peut rendre perceptible une matière aussi subtile et aussi éthérée que le feu en question. Ainsi l'existence du fluide magnétique n'a d'autre garant que le sixième sens des somnambules ! Mais qui sera le garant de ce sixième sens ? Apparemment l'affirmation de cette dame qui pourrait fort bien n'être entrée dans la pensée du magnétiseur que pour le mystifier. Admirez avec quelle adresse les partisans du magnétisme savent rendre toute vérification impossible. Si vous niez le feu magnétique, on vous répond que ce feu n'est pas perceptible par les sens naturels ; si vous niez le sixième sens, on vous répond que ce sens n'existe que chez les somnambules ; si vous niez le somnambulisme factice, on vous répond par le témoignage des magnétiseurs et des magnétisés qui affirment la réalité du sommeil magnétique, et l'état de sommambulisme qui en est le résultat. Qui pourrait résister à l'évidence d'une pareille démonstration ?

Alléguera-t-on les expériences publiques que les magnétiseurs ont faites et s'offrent de faire encore pour prouver la réalité de leur art ? Mais ces expériences ont-elles fait faire à la question un seul pas vers une solution définitive ? Si ces épreuves avaient été décisives, si elles avaient démontré les faits contestés, il en serait de ces faits comme de tous ceux que l'observation donne chaque jour à la science, et que l'évidence a mis hors de doute. Or, en est-il ainsi ? Le magnétisme a-t-il pour lui l'adhésion générale ? Ceux qui ont eu mission de vérifier et de rendre compte, sont-ils sortis convaincus et leur jugement est-il un témoignage acquis au système ? Comment se fait-il que le magnétisme n'a pu vaincre l'incrédulité dont il est l'objet ? Est-ce que jamais homme, à la vue d'une expérience sur l'électricité, a été tenté de se croire le jouet d'une illusion, et de craindre que l'expérimentateur n'abusât de sa bonne foi ? Les phénomènes électriques sont attestés par les sens ; leur certitude est la même que celle du monde extérieur ; tout se passe sous les yeux, sans intermédiaire

étranger ; tout est perçu immédiatement, et il en est ainsi de tous les faits qui sont du domaine des sciences physiques. En est-il de même des phénomènes magnétiques ? Sont-ce des faits qui tombent directement sous les sens, et qui n'aient pas besoin pour être connus de passer à travers le témoignage plus ou moins suspect du magnétiseur et du magnétisé ou de leurs compères et de leurs dupes ? En un mot, que l'on commence par produire des faits aussi évidents, aussi incontestés que la lumière du jour. Par exemple, on prétend que les somnambules peuvent voir à travers les corps les plus denses ; eh bien, qu'on les fasse lire à travers une muraille, qu'on fasse cette expérience en présence d'une réunion d'hommes éclairés et qu'on puisse croire n'être pas du complot ; qu'on la renouvelle non pas dix fois, mais cent fois ; et alors il sera temps de songer à expliquer scientifiquement un fait aussi extraordinaire. Jusque là, la théorie du magnétisme est un édifice sans fondement, un système sans raison.

Il y a plus : les faits magnétiques sont naturels ou surnaturels. S'ils sont naturels, pourquoi exiger la foi des adeptes et le concours de leur volonté, comme condition du succès des expériences ? Car si le fluide électrico-magnétique existe, il agit à la manière de tous les fluides, c'est-à-dire à la manière de tous les agents matériels de la nature ; comme la lumière, qui n'attend pas notre permission pour impressionner la rétine, et déterminer la perception des couleurs ; comme l'électricité, qui nous frappe, que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas, que nous y croyions ou que nous n'y croyions pas. On veut qu'on ait la foi, pour que le magnétisme puisse produire son effet ; c'est-à-dire qu'on veut apparemment que l'adepte soit disposé à être la dupe ou le complice du magnétiseur. Ne sont-ce pas précisément les incrédules qu'il faut convaincre ? Or, s'il s'agissait de faire naître dans l'esprit d'une personne la foi à la puissance de l'électricité, il y aurait un moyen bien simple d'obtenir ce résultat, ce serait de la soumettre à l'influence de l'étincelle électrique. Elle serait bien forcée de croire à ses propres sensations. Mais je suppose que je me soumette à l'épreuve du magnétisme, et que l'on parvienne à m'endormir, en m'étourdissant par des moyens artificiels et par cette

suite de mouvements monotones dont il est facile de concevoir l'influence soporifique. Qui m'assurera que mon sommeil aura été somnambulique, puisque le somnambule n'a pas conscience de son état, et ne se souvient de rien à son réveil? Pour savoir ce que j'aurai fait et ce que j'aurai dit, il faudra donc que je m'en rapporte au témoignage des assistants ; et qui m'assurera que les assistants ne sont ni trompeurs ni trompés? Il faudra que je croie sur la parole d'autrui que pendant la durée de ce sommeil j'ai été doué d'une faculté extraordinaire, d'un sixième sens, dont je n'ai pas eu le sentiment, que j'ai exercé, sans en conserver le souvenir, et dont je serai à jamais dans l'impossibilité de constater par moi-même la réalité. C'est là sans doute l'hypothèse la plus favorable. Mais si, ce qui est beaucoup plus probable, l'incrédule qu'on cherche à magnétiser résiste à toutes les passes et attouchements du magnétiseur, si l'on ne parvient pas à l'endormir, on se tirera d'affaire en disant que son fluide est plus puissant que celui du magnétiseur, que le refus du concours de sa volonté a fait manquer l'opération. Il est facile alors de comprendre pourquoi on s'adresse de préférence à des femmes, et à des femmes nerveuses, maladives, facilement impressionnables, douées d'une imagination exaltée, faibles d'esprit et de corps, et pourquoi les magnétiseurs de profession ont chacun leur sujet, leur prophétesse soldée, espèce d'automate, qui parle comme on le veut et quand on le veut, et qui à force de se remplir l'esprit de l'idée du pouvoir qu'on lui attribue, peut très-bien finir par s'identifier avec le rôle qu'on lui fait jouer et par le prendre au sérieux.

Nous ferons d'ailleurs remarquer que le somnambulisme magnétique n'est que le somnambulisme naturel reproduit par des moyens factices. Or, qu'on nous explique pourquoi le somnambulisme artificiel produit des effets si prodigieux, tandis que le somnambulisme naturel ne produit que des effets fort étonnants sans doute, mais qui n'ont rien qui dépasse la portée de la puissance humaine. Les somnambules ordinaires ne voient pas à travers les murs ; s'ils peuvent marcher avec assurance dans les ténèbres, on n'a pas besoin, pour expliquer leur lucidité, de recourir à l'hypothèse d'un feu ou d'une

lumière intérieure, dont rien ne prouve l'existence : on cite des aveugles qui faisaient des choses tout aussi extraordinaires que les somnambules, et dont toute la lucidité consistait dans la puissance de la mémoire et de l'habitude. Les somnambules ne lisent pas non plus dans l'intérieur du corps; ils ne possèdent pas l'art de découvrir les causes de toutes les maladies et de les guérir. Jamais somnambule naturel n'a opéré aucun miracle de ce genre. Le somnambulisme est lui-même une espèce de maladie, et celui qui en est atteint devrait commencer par se guérir lui-même, avant d'appliquer sa clairvoyance à la guérison des autres. Encore moins jouit-il de la faculté de pénétrer dans la pensée d'autrui ; et ce qui le prouve, ce sont les nombreux exemples de somnambules surveillés, suivis dans toutes leurs démarches, surpris et reveillés en sursaut, sans qu'ils s'y attendissent. S'ils avaient eu le pouvoir de deviner la pensée d'autrui, ils auraient pris sans doute les moyens de mettre cette suveillance en défaut. Or, si le sommeil somnambulique est le résultat de l'action d'un fluide, ce fluide doit avoir autant de puissance au moins, quand il agit sous l'influence de la nature même, que quand il agit sous l'influence de la volonté de l'homme. Pourquoi donc, dans le premier cas, ne produit-il que des faits semblables à ceux que l'on produit dans l'état de veille, tandis que dans le second cas il produit des faits qui sortent du cours ordinaire de la nature, de véritables miracles? Une chose d'ailleurs a le droit de nous étonner. Le magnétiseur éveillé a, dit-on, le pouvoir de douer le magnétisé d'un sixième sens qui lui donne la faculté d'acquérir des connaissances surnaturelles ; et ce pouvoir, il le communique par l'expansion de son propre fluide dans le corps du magnétisé, et par l'action qu'il conserve sur cette portion de lui-même. Mais s'il peut communiquer un pareil pouvoir, c'est donc qu'il le possède lui-même; car on ne peut communiquer que ce qu'on a. Si sa volonté exerce une telle puissance sur la portion du fluide qu'il a envoyée au magnétisé, à plus forte raison doit-il pouvoir exercer la même puissance sur la portion de ce même fluide qui est restée dans son propre corps. Il semble donc qu'il lui suffit de vouloir pour se douer lui-même de ce sixième sens, de ce regard prophétique, qui pénè-

tre à travers les organes, qui voit couler le sang dans les veines, qui perce les corps les plus denses, et qui peut aller surprendre dans l'âme d'un autre ses plus secrètes pensées, etc. Mais alors nous ne voyons pas comment on peut avoir besoin du secours d'une somnambule pour opérer ces prodiges. N'est-il pas beaucoup plus simple de s'en passer ? Et vraiment, si Dieu a départi un semblable pouvoir à l'homme, il aurait bien dû l'en faire jouir éveillé plutôt qu'endormi.

Jusqu'ici nous avons raisonné dans cette hypothèse, que les faits magnétiques seraient purement naturels ; mais si ces faits sont surnaturels, comment peuvent-ils être l'objet d'une théorie scientifique, et soumis aux calculs de l'induction, puisqu'ils sont une dérogation aux lois générales et constantes qui régissent les rapports de l'esprit avec la matière, ou des esprits entre eux ? Naturellement, les yeux du corps sont le moyen par lequel l'âme se met en communication avec les étendues visuelles. Mais si un corps opaque se trouve interposé entre notre œil et l'objet que nous cherchons à percevoir, le rayon visuel s'arrête à la surface de ce corps, qui est alors un obstacle invincible à la vision de l'objet qu'il nous cache. Le pouvoir de franchir cet obstacle et de pénétrer à travers l'épaisseur du corps le plus dense, non plus par le sens de la vue, mais par le transport de l'âme hors des organes, est donc un pouvoir surnaturel, c'est-à-dire qui dépasse la portée de la puissance humaine, dans l'ordre actuel des choses. En second lieu, nous avons connaissance de notre propre pensée par la conscience ; mais nous ne connaissons naturellement la pensée d'autrui que lorsqu'elle nous est révélée par la parole. Il faut qu'il nous la communique lui-même par le langage ou par des signes quelconques ; sans cela, elle resterait pour nous impénétrable. Le pouvoir de lire dans la conscience de nos semblables tout ce qui s'y passe, comme nous lisons tout ce qui se passe en nous-même, est donc aussi un pouvoir surnaturel, un pouvoir divin, qui n'a appartenu qu'à l'Homme-Dieu et à ceux auxquels il lui avait plu de le communiquer ; de sorte que, ou les magnétiseurs sont de véritables thaumaturges, qui renouvellent les miracles de Jésus-Christ, et auxquels il ne manque plus que de ressusciter des morts, ou l'on arrive

à cette conclusion, que les miracles de l'Évangile ne sont pas l'œuvre d'un Dieu, puisqu'on peut faire tout ce que Jesus-Christ a fait au moyen du somnambulisme et par la vertu du fluide magnétique. Ainsi infirmer l'autorité des faits évangéliques, en les reléguant parmi les phénomènes purement naturels, voilà quelle a été la pensée de ceux qui ont dit ou qui ont laissé dire que Jésus-Christ n'avait été qu'un grand manétiseur. Cela suffit pour indiquer la tendance de ces doctrines et pour faire juger de leur degré d'innocence.

Nous aurions bien d'autres observations à faire sur les conséquences morales de ce système. Et d'abord ce système est matérialiste; car l'agent universel qui est le principe de toutes les merveilles du magnétisme, est un fluide éthéré, un feu électrique, à qui son extrême subtilité n'ôte point son caractére matériel. C'est par l'action de ce fluide que s'explique la clairvoyance des somnambules, la faculté de franchir des distances immenses, de pénétrer dans l'intérieur du corps humain, de découvrir les causes les plus obscures des maladies, et les remèdes infaillibles qu'on doit leur appliquer, et ce qui est bien plus prodigieux encore, et qui ne laisse pas d'être inquiétant pour beaucoup de gens, de lire au fond de l'âme de leurs semblables les plus secrets mouvements de leur pensée. Ici on pourrait demander aux magnétiseurs pourquoi l'âme a besoin de ce feu électrique pour pénétrer dans la conscience d'autrui. La pensée est quelque chose de métaphysique, d'extra-sensible. La pensée dans le sanctuaire de l'âme ne ressemble pas à des caractères écrits qu'on ne peut lire qu'à l'aide d'une lumière qui les rende visibles. L'âme n'a pas besoin de feu électrique pour percevoir par le sens intime les phénomènes internes. L'âme se connaît dans ses modes par une vue intérieure qui est indépendante de la matière; car elle se connaîtrait de même, si elle était dégagée des liens du corps. Pourquoi donc ce feu lui serait-il nécessaire pour lui révéler les mystères de la conscience d'autrui? tout cela est bien peu philosophique, pour ne pas dire plus.

Enfin une doctrine qui pose en fait que la volonté d'un homme et toutes ses facultés peuvent être tenues sous la dépendance absolue de la volonté d'un autre par l'action irrésis-

tible d'un fluide, affecte évidemment le libre arbitre. Car si au moyen de cette influence magnétique, une volonté étrangère peut se rendre maîtresse de la mienne, si elle peut se mettre, pour ainsi dire, en possession de mon âme, au point de l'identifier avec elle, et de lui ôter la libre disposition de son être, et cela autant de fois et aussi long-temps qu'elle le jugerait à propos, que devient la liberté humaine, que devient le principe de l'imputabilité ? Et si la personne qui serait l'objet de cette possession magnétique était une femme, comprend-on quelles conséquences immorales n'entraînerait pas la mise en pratique d'un pareil système ? Une telle puissance discrétionnaire accordée à l'homme sur l'âme de son semblable est-elle conciliable avec la sagesse et la justice divine ?

Concluons donc que ce qu'il y a de plus favorable à penser de ceux qui s'occupent de magnétisme, c'est qu'il serait peut-être difficile de dire si ce sont les somnambules qui sont la dupe des magnétiseurs, ou si ce sont les magnétiseurs qui sont la dupe de leurs somnambules. Le plus vraisemblable, c'est qu'ils se trompent mutuellement, les uns par passion, par esprit de système et de prosélytisme, les autres par spéculation et par intérêt, par ignorance et incrédulité.

CHAPITRE X.

DE L'HABITUDE.

On entend par habitude un penchant acquis par l'exercice souvent répété des mêmes sentiments, ou par la réitération fréquente des mêmes idées, des mêmes jugements et des mêmes actions. D'après cette définition, l'habitude peut être envisagée sous trois points de vue; 1° par rapport à la sensibilité; 2° par rapport à l'intelligence; 3° par rapport à la volonté, considérée comme principe général de l'activité humaine.

ARTICLE I. — *Des effets de l'habitude sur les sensations et les sentiments.*

L'effet le plus remarquable de l'habitude est d'affaiblir à la longue la sensibilité des organes. Outre l'exemple si souvent

cité de Mithridate, qui ne put se donner la mort, en prenant à grandes doses les poisons les plus actifs, parce qu'il s'était depuis long-temps accoutumé à leur usage, c'est par elle qu'on explique comment les hommes des pays septentrionaux peuvent se plonger, trempés de sueur et haletants de fatigue, dans une eau glacée, et ne trouver qu'un rafraîchissement agréable dans ces pratiques, source féconde de maladies pour les hommes de nos climats. Tout le monde sait avec quelle facilité le corps se plie à tous les exercices, à tous les mouvements qu'on veut lui imprimer, à toutes les attitudes qu'on veut lui donner. Les membres d'un enfant que l'on soumet pour la première fois aux épreuves de la gymnastique opposent d'abord aux soins du maître une raideur qu'on ne parvient jamais à fléchir sans affecter péniblement sa sensibilité. Mais il ne tarde pas à exécuter avec aisance et avec plaisir ces mêmes mouvements qu'il ne pouvait dans les commencements exécuter sans gêne et sans douleur. L'habitude produit le même effet sur les personnes qui ne sont pas accoutumées au travail des mains. Ce qui leur était d'abord extrêmement pénible et fatiguant, leur devient facile et agréable à mesure que l'exercice fréquent endurcit leur corps et augmente la flexibilité et la force de résistance des organes. L'habitude de souffrir finit par nous rendre comme insensibles à la douleur ; de même que le plaisir devient indifférent à celui chez qui l'usage répété des mêmes jouissances a émoussé l'activité des sens. De là naît l'inconstance, ou plutôt ce désir insatiable de varier les objets de nos penchants, ce besoin impérieux d'émotions nouvelles qui fait que nous goûtons avec tiédeur les biens que nous avons poursuivis avec le plus d'ardeur et de passion. L'indifférence qu'amène la fréquente répétition des mêmes sensations vient de ce que l'action réitérée des mêmes corps ne produit plus sur le nôtre les mêmes impressions. Alors les sensations deviennent comme imperceptibles, parce que l'attention n'étant plus excitée par l'attrait de la nouveauté, cesse de s'y porter avec la même vivacité, ou même ne s'y porte plus du tout. Et toutefois l'habitude en fait un véritable besoin; de sorte que l'empire tyrannique du corps sur l'âme s'affermit et s'aggrave à mesure que la sensibilité diminue,

comme le prouve l'exemple de ceux qui ont vécu dans l'habitude du libertinage ou de l'ivresse, et qui, au lieu de trouver dans des sens amortis par un long usage des mêmes jouissances, un remède à leurs vices, ne font que s'y enfoncer de plus en plus et d'une manière plus incurable.

Les mêmes principes s'appliquent-ils aux sentiments moraux? Ne semble-t-il pas au contraire que l'habitude, loin d'affaiblir les affections naturelles, en augmente la force et l'énergie? Et l'expérience ne prouve-t-elle pas que, faute d'être entretenus par l'habitude, nos sentiments les plus vifs et les plus affectueux courent le risque de s'affaiblir et de s'éteindre? D'un autre côté, n'est-il pas également prouvé que la présence continue même de la personne la plus chère finit par amortir la vivacité du sentiment qu'elle inspire, tandis qu'on la revoit avec un plaisir d'autant plus vivement senti, qu'elle a été plus long-temps absente. Ce n'est ici qu'une contradiction apparente. Nous revoyons cette personne avec un nouveau plaisir, précisément parce que l'habitude nous avait fait un besoin de sa présence; il est bien vrai que la jouissance réitérée des mêmes biens perd de ses charmes par l'effet de l'habitude; et c'est cependant l'habitude qui nous en rend la privation si pénible, et le retour si doux. C'est par là qu'on explique les effets si divers que produisent à la longue la beauté et la laideur physiques sur les personnes qui en ont journellement le spectacle sous les yeux. Au premier abord, la beauté frappe, séduit, enchante; et son attrait est si puissant, il captive si exclusivement l'attention, qu'il l'empêche de se porter sur ce qui serait de nature à diminuer le charme des premières impressions, par le rapprochement des imperfections morales qui pourraient exciter nos dégoûts et nos mépris. Mais à mesure que l'habitude nous familiarise davantage avec la vue de la beauté, l'attention s'y arrête avec plus d'indifférence, tandis qu'elle est d'autant plus frappée des défauts que nous n'avions pas d'abord aperçus, que l'impression produite par ceux-ci est nouvelle et rendue plus vive encore par le contraste. Ce qui frappe au contraire à la première vue d'une personne disgraciée de la nature, c'est sa laideur. Rarement on peut se défendre d'un certain sentiment de répul-

sion, que la raison combat avec plus ou moins de succès, mais qu'elle n'étouffe jamais entièrement. Cette première impression nous affecte quelquefois avec tant de force, qu'elle nous empêche d'abord d'être attentifs à toutes les qualités de l'esprit et du cœur qui pourraient nous rendre la personne aimable. Mais à mesure que cette impression s'affaiblit par la fréquente réitération, ces qualités ressortent avec d'autant plus d'avantage, que nous nous attendions moins à les trouver unies aux difformités du corps. Ainsi, la laideur gagne par l'effet de l'habitude tout ce que perd ordinairement la beauté. Toutes deux finissent par s'effacer également pour ceux auxquels leur vue est devenue familière. Mais quand la beauté a perdu ses charmes, il ne reste que les défauts qui guérissent bien vite des passions qu'elle inspire, tandis que pour faire oublier la laideur, la vertu, la douceur, la bonté sont des moyens toujours infaillibles.

> L'accoutumance ainsi nous rend tout familier ;
> Ce qui nous paraissait terrible et singulier
> S'apprivoise avec notre vue,
> Quand ce vient à la continue.

Ainsi le principe est général, et s'applique à toutes les formes de la sensibilité. Pour guérir les enfants de la peur, il faut les conduire auprès des objets qui ont excité leur effroi, leur apprendre à les voir tels qu'ils sont, les accoutumer à braver les ténèbres; il est impossible que l'émotion que fon naître en eux l'obscurité et la solitude ne se calme pas peu àt peu, à mesure que l'expérience, en effaçant, l'idée du danger, augmente leur confiance et leur sécurité. Lorsqu'un jeune soldat assiste pour la première fois à une bataille, il est bien rare qu'il ne frémisse pas sous l'impression d'un spectacle aussi terrible et aussi nouveau. Mais bientôt, aguerri par l'habitude, il marche au combat non-seulement avec tranquillité, mais encore avee ardeur ; tant il est vrai qu'on tient d'autant moins à la vie qu'on est plus souvent exposé à la perdre, et que la présence en quelque sorte journalière de la mort finit par en inspirer le mépris.

La conscience elle-même n'est pas indépendante de cette

loi. Le remords s'émousse par l'habitude du crime, comme le sentiment de satisfaction qui accompagne les bonnes actions perd lui-même de sa vivacité par la pratique habituelle de la vertu : comme si Dieu avait voulu nous avertir par là que ce sentiment de peine ou de bonheur n'est qu'un avertissement pour le coupable, et un encouragement pour l'homme de bien, mais qu'il n'est pas la véritable sanction, la sanction définitive de la loi morale. Ici, admirons encore l'économie de la Providence. Le remords n'est qu'un avertissement donné au coupable de rentrer dans le devoir. C'est en quelque sorte la voix de Dieu qui se fait entendre au fond de son cœur. Mais n'est-il pas juste que cette voix s'affaiblisse de plus en plus et enfin s'éteigne presque entièrement dans la conscience de celui qui l'a toujours méprisée et qui n'en a jamais tenu aucun compte? Si au contraire la satisfaction qu'éprouve l'homme de bien, lorsqu'il a accompli son devoir, conservait toujours la même vivacité ou même allait toujours en augmentant, n'est-il pas probable que ce contentement toujours le même, que cette joie toujours si vive et si douce, au lieu de le pousser de plus en plus vers la perfection, par le sentiment de l'insuffisance de ses mérites, ne servirait qu'à exalter son orgueil, à lui inspirer une confiance illimitée dans sa propre vertu, et à le porter au bien uniquement en vue des jouissances qu'il procure?

ARTICLE IIe. — *Des effets de l'habitude sur les perceptions et les jugements.*

C'est encore un fait constaté par l'observation que les mêmes idées et les mêmes jugements se reproduisent en nous d'une manière comme imperceptible, et à notre insu, lorsque leur fréquente réitération les a fait passer en habitude ; en effet, l'attention de l'esprit cesse de se porter sur des pensées et des suites de pensées très-souvent répétées ; et toutefois, ces mêmes pensées, rendues imperceptibles par l'habitude, deviennent comme nécessaires. On sait avec quelle force de spontanéité se reproduisent à chaque instant dans notre âme les idées, les jugements, les affirmations qui nous sont devenues familières. Ainsi l'esprit devient comme l'esclave de ses habitudes

intellectuelles; elles le subjuguent au point de lui ôter la liberté de son jugement, s'il leur abandonne exclusivement le soin de régler le cours de ses pensées. C'est par là qu'on explique les redites continuelles et le rabachage de certaines personnes; chose qu'il ne faut pas confondre avec l'habitude de se répéter, si commune chez les vieillards. Les vieillards se répètent, et se répètent sans s'en apercevoir, parce que les choses présentes n'ayant presque plus le pouvoir de les impressionner, leur mémoire ne s'applique plus qu'aux événements de cette époque de leur vie où les impressions encore vives avaient laissé dans leur âme des traces profondes. Il en résulte qu'à mesure qu'ils avancent en âge, et que quelques-uns de leurs anciens souvenirs leur échappent, le cercle de leurs idées se rétrécit de jour en jour; alors il est naturel que celles-là seules qui survivent dans leur esprit, leur reviennent sans cesse, et soient le fonds de leurs conversations habituelles. Chacun a pu remarquer aussi qu'il est bien rare qu'un politique, un savant, un moraliste, etc., ne laissent pas dans la conversation l'empreinte des idées particulières auxquelles les ramènent journellement la nature de leurs travaux et la spécialité de leurs études.

L'habitude dans son application à l'exercice d'une profession ou à la pratique d'un art, s'appelle *routine*. La routine tient lieu de raison pour le paysan, pour l'ouvrier qui, sans connaissance des principes et des règles, par la seule facilité qu'ils acquièrent dans la répétition continuelle des mêmes occupations et des mêmes travaux, font toujours ce qu'on leur commande, ou ce qu'ils ont vu faire à leurs pères, ou ce qu'ils ont fait eux-mêmes dès leur jeunesse; espèces d'automates, en qui la mémoire et l'instinct de l'imitation remplacent les combinaisons de la pensée. On dit d'un vieux praticien qu'il a une grande routine du palais, et d'un homme qui ne sait pas la musique, qu'il chante par routine. La routine est l'ennemie du progrès et de l'invention. Son effet est d'arrêter l'essor de l'imagination et de retenir l'intelligence sous le joug d'un petit nombre d'idées pratiques hors desquelles l'esprit ne voit plus rien de raisonnable et de possible. La science a sans cesse à lutter contre la routine, et chacune de

ses conquêtes est un triomphe remporté sur les usages et les préjugés anciens. L'activité de l'esprit humain serait bientôt étouffée sous les entraves de la routine, si la curiosité et le désir du perfectionnement ne venaient sans cesse briser les liens de l'habitude.

La routine, entendue dans un autre sens, est ce phénomène singulier de mémoire qui nous permet de répéter une longue suite de mots appris par cœur, sans aucune application de l'esprit à ce que nous disons. Ce phénomène est fort commun chez les enfants, et n'est pas même très-rare chez les personnes faites que l'habitude des devoirs de piété conduit chaque jour et à des heures déterminées à remplir certaines pratiques religieuses. Si par un effort énergique de la volonté on n'a pas soin de recueillir et de fixer son attention sur l'objet de ces pratiques, l'esprit ne tarde pas à être emporté par ses distractions, de sorte que les organes de la parole, sous l'influence d'une mémoire purement passive, continuent à se mouvoir machinalement et à prononcer les mots sacramentels, tandis que l'imagination suit de son côté la pente qui l'entraîne bien loin des pensées qui devraient uniquement la préoccuper. Mais il arrive enfin un moment où la mémoire s'arrêtant tout-à-fait, les organes cessent eux-mêmes de fonctionner, parce l'attention, captivée par le nouveau cours d'idées dans lequel l'esprit est engagé, cesse entièrement de s'occuper de l'action qu'il s'agissait d'accomplir, et c'est d'ordinaire cette interruption qui rappelle l'esprit à lui-même, et l'avertit de ses distractions. Nous avons connu un enfant chez qui ce défaut d'attention était devenu si habituel, qu'il ne manquait jamais, en récitant ses prières à haute voix, de revenir, à un certain endroit, sur ses pas, par suite de l'association qu'un simple rapport de consonnance lui avait fait établir machinalement entre ce passage et un autre passage précédent, auquel sa mémoire le ramenait sans cesse; de manière que, si on ne l'eût pas averti, il aurait pu recommencer indéfiniment ses prières, sans parvenir à les achever. Le maître, pour le guérir de ses distractions, s'avisa de l'abandonner à lui-même et de le laisser à genoux, jusqu'à ce que, par l'effort de sa propre réflexion, il fût arrivé à la fin. Le désir de mettre un terme à cette position

gênanté, le força enfin d'être assez attentif pour éviter l'écueil contre lequel l'habitude l'empêchait si obstinément de se mettre en garde.

L'habitude produit encore un autre phénomène non moins remarquable, mais bien plus fâcheux : nous voulons parler de la *manie*. Ce mot a un double sens : quelquefois il signifie cette passion bizarre, ce goût immodéré, cette attache exclusive et singulière à un objet, dont certaines personnes sont possédées. C'est dans ce sens qu'on dit d'un individu qu'il a la manie des livres, des fleurs, des tableaux : l'anglomanie est l'admiration et l'imitation des usages anglais, poussées à l'excès. La métromanie, la mélomanie sont également des passions exclusives pour les vers ou pour la musique. Mais ici nous entendons ce mot dans son sens étymologique. Il exprime alors un état voisin de la folie, dans lequel l'esprit, sous l'empire d'une idée dominante qui absorde toutes ses facultés, et qui devient comme le centre auquel il ramène tous ses jugements, n'aperçoit plus les choses que du point de vue où ses préoccupations le placent à l'égard de tous les objets qui l'entourent. Toute folie a sa *manie*, c'est-à-dire son idée centrale et prépondérante à laquelle l'insensé rapporte toutes ses perceptions, et qui semble présider seule à toutes ses fonctions mentales. Souvent la folie a pour cause un dérangement accidentel des organes du cerveau, qui influe sur les opérations de l'âme, et qui, en détruisant l'équilibre et l'égale répartition des forces vitales et des facultés sensitives, jette le désordre dans toute l'économie du centre cérébral, et par suite dans toutes les opérations intellectuelles dont il est l'instrument. Alors la partie du cerveau qui a été affectée par la lésion de l'organe, ne remplissant plus ses fonctions comme dans l'état normal, et se trouvant ainsi en disproportion avec celles qui ont conservé leur intégrité, l'âme ne reçoit plus qu'un certain nombre de sensations dominantes, tyranniques, qui, étant seules la matière de ses jugements, l'induisent nécessairement en erreur, en ne lui fournissant plus que des éléments incomplets de connaissance. L'aliéné ne voit plus les choses comme tout le monde; il n'a plus le sens commun; et c'est ce désaccord de ses perceptions et de ses jugements avec la manière de voir et de sentir

des autres hommes qui constitue sa folie. Mais le plus souvent elle a son principe dans l'altération de l'âme elle-même, qui ne peut être troublée dans l'ordre du développement de ses facultés, sans que ce trouble mental se communique aux organes du corps. Alors on peut ramener la folie à une seule cause générale, à quelque violente passion qui s'est emparée de l'âme, et qui, à force de la préoccuper exclusivement, a fini par s'en rendre maîtresse, et en quelque sorte par l'identifier avec elle. Ici on reconnaît encore l'influence toute puissante de l'habitude. Une pensée d'orgueil et d'ambition, la crainte d'un revers ou d'un déshonneur dont on se croit menacé, le souvenir d'un grand danger que l'on a couru, un sentiment de jalousie ou d'amour, un chagrin profond, une espérance sur laquelle l'imagination s'arrête fortement et avec passion, une certaine manière de se figurer le bonheur, soit qu'on l'associe à l'idée de richesse, de grandeur, de gloire ou de plaisir, tels sont les sujets de préoccupation dont l'habitude peut s'emparer, et qu'elle peut faire dégénérer en véritable manie, si l'esprit se laisse dominer par eux, si de nombreuses et de puissantes distractions ne viennent pas le tirer de cette dangereuse absorption. Quand quelque idée de ce genre est arrivée à l'état d'idée fixe, alors l'esprit ne voit plus qu'elle et que par elle ; elle le poursuit, elle l'étreint, pour ainsi dire, et devient l'unique raison de ses discours et de ses actions. C'est cet Athénien qui croit que tous les vaisseaux qui abordent au Pirée sont à lui ; c'est cet ancien organiste qui se croit le roi de France, et qui se promène toujours un sceptre à la main. C'est cet insensé qui se croit Dieu lui-même, et qui, conservant assez de raison pour juger de la folie de ses compagnons de captivité, ne peut plus s'en servir pour juger sa propre folie ; c'est Oreste qui s'imagine être poursuivi par les furies ; c'est Pascal qui voit toujours un abîme à ses côtés. Ces sortes de manies ne sortent pas du moins de la sphère des idées naturelles à l'humanité. C'est une aberration de l'esprit, mais qui s'explique par un excès de sensibilité ou par un abus d'attention. Mais il y a des manies si bizarres, si ridicules, qu'il est difficile de comprendre qu'elles aient pu dans l'origine devenir l'objet d'une préoccupation habituelle et exclusive. Comment s'imaginer, par exemple, qu'un

homme distingué par sa science ait pu se persuader qu'il était poule ; qu'un autre ait vécu pendant plusieurs années avec la croyance qu'un long bout de boudin était suspendu à son nez ? Nous ne garantissons pas l'authenticité de ces faits, qui, du reste, n'ont rien de plus extraordinaire que beaucoup d'autres qui sont attestés par les hommes de l'art. Toutes ces singularités de l'esprit humain prouvent combien il est dangereux de se livrer trop exclusivement à certaines idées de prédilection, à certains penchants favoris, qui ne peuvent remplir l'âme et l'absorber, sans déranger l'équilible des fonctions intellectuelles. La nature veut que toutes les facultés se développent selon l'ordre de leur importance relative, que toutes les forces de l'âme entrent en action simultanément, et selon la destination de chacune d'elles. Si l'exercice de la pensée n'a pas lieu sur tous les points à la fois, l'homme est incomplet, il se détériore, il manque à sa destinée. Développer outre mesure une des parties de l'intelligence, c'est condamner toutes les autres à l'inertie ; n'appliquer son activité qu'à certaines parties du sentiment, c'est neutraliser toutes les autres. Alors il n'y a plus de proportion entre la passion et l'objet, et cette disproportion seule doit fausser le jugement. N'aimer rien avec excès, excepté Dieu, excepté la perfection infinie, que notre amour n'égalera jamais, voilà le précepte du Sage. *Nil admirari*, a dit Horace, c'est-à-dire, ne pas laisser troubler la sage harmonie de nos affections par le despotisme absolu d'une idée ou d'un sentiment, voilà ce qu'exige l'intérêt même de notre intelligence, non moins que le soin de notre bonheur.

La conclusion à tirer de tout ceci, c'est que les effets de l'habitude sur l'intelligence peuvent être heureux ou funestes, selon la direction première que nous avons donnée à nos idées, et selon la nature des rapports en vertu desquels nous les avons d'abord associées. L'avantage d'une bonne éducation est de nous suggérer de saines idées, de salutaires croyances ; de nous apprendre à apprécier toutes choses selon leur véritable valeur, en un mot, de nous rendre tellement familières les notions du vrai, du bien, du juste et du beau, que ces notions finissent par s'identifier avec notre intelligence et deviennent le principe de tous nos jugements. Pour celui qui a

grandi sous l'influence d'une éducation chrétienne, l'idée de Dieu, l'idée du devoir, l'idée d'une autre vie, se mêlent à toutes ses conceptions, dominent toutes ses pensées, et sont comme le pôle de toute sa vie intellectuelle et morale. On ne saurait trop insister sur l'importance et la force de ces habitudes mentales, puisqu'elles ne peuvent être principe de jugement, sans être par cela même principe d'action. On sait quels obstacles opposent au contraire au retour de l'homme à la vérité et au bien un esprit faussé dans son principe même par des habitudes d'erreur contractées dès l'enfance, par des préjugés de naissance, de secte ou de parti, pour des opinions qui flattent l'intérêt, la passion et les mauvais penchants du cœur. Une intelligence ainsi pervertie par un enseignement vicieux revient bien difficilement à sa droiture naturelle, et n'y revient qu'en recommençant son éducation.

ARTICLE III. — *Des effets de l'habitude sur l'attention et la volonté.*

Les effets de l'habitude active sont 1° une plus grande facilité à produire les actes d'attention et de volition, ainsi que les mouvements qu'ils déterminent ; 2° un besoin et une nécessité apparente de les produire. De là cette loi générale : l'habitude augmente l'activité de l'esprit et du corps.

Et d'abord l'habitude de l'attention et de la réflexion rend ces opérations plus faciles. C'est un fait bien prouvé par l'expérience que moins ces deux facultés sont exercées, plus elles deviennent rebelles à l'effort de la volonté, quand on a besoin d'y recourir. L'habitude de la distraction, en laissant flotter sans cesse l'esprit au gré de sa légèreté et de son inconstance, finit par détendre tous les ressorts de son activité, et par le rendre incapable d'une application sérieuse à tout objet de connaissance. L'habitude de l'inattention a pour effet d'affaiblir les facultés intellectuelles, de même que l'habitude d'observer et de réfléchir a pour effet de fortifier l'intelligence et de perfectionner le jugement.

Appliquée à la volonté, l'habitude produit des résultats analogues. L'habitude de l'indécision, de la mollesse, de la

lâcheté, finit par rendre l'esprit comme incapable de vouloir et de détermination. L'homme est né pour l'action. Mais la paresse énerve le principe d'activité ; l'énergie de l'âme s'émousse par le défaut d'exercice, et l'homme tombe dans cet état d'inertie qui ne fait plus de lui qu'un être passif sous l'action des forces étrangères. Au contraire, plus les facultés actives sont exercées, plus l'aptitude à l'action augmente ; car l'habitude active, en augmentant la force des organes où a lieu la fréquente réitération des mêmes mouvements, a pour effet de diminuer l'aptitude à pâtir. Nous avons fait remarquer déjà combien est pénible un travail corporel auquel on n'est pas accoutumé, et combien il devient facile par l'habitude.

TROISIÈME PARTIE.

DÉTERMINATION ET CLASSIFICATION DES FACULTÉS DE L'AME ; ORDRE DE LEUR DÉVELOPPEMENT.

Jusqu'à présent nous nous sommes borné à faire l'analyse de la pensée, et à indiquer les lois en vertu desquelles les divers éléments dont elle se compose, s'associent et se combinent dans l'esprit. Nous avons montré les rapports de ces phénomènes entre eux; leur ordre de succession ; la manière dont ils se groupent, dont ils s'appellent, pour ainsi dire, les uns les autres, soit dans la pensée, soit dans le langage ; leur action et leur réaction mutuelle, et ce qui résulte de leur fréquente réitération. En un mot, nous avons d'abord considéré les faits de l'esprit en eux-mêmes, nous avons cherché à les distinguer par le caractère qui leur est propre; puis nous les avons envisagés sous le point de vue des conditions selon lesquelles ils se produisent et des circonstances générales qui les accompagnent. Il nous reste à rattacher systématiquement tous ces faits aux pouvoirs qu'ils supposent, aux puissances qu'ils manifestent. Car la même loi d'unification qui ramène à l'unité d'idée ou de sentiment les impressions multiples dont le concours sert à les former, nous force de ramener à l'identité de cause tous les faits semblables.

CHAPITRE Ier.

QU'EST-CE QUE DÉTERMINER L'EXISTENCE D'UNE FACULTÉ ?

Les facultés de l'âme doivent se déterminer par les faits qui s'y passent. Ce n'est que par la connaissance des phénomènes internes que je puis acquérir celle des pouvoirs où ils ont leur source ; de même que je ne puis connaître la force corpo-

relle d'un homme que par les résultats qu'elle est capable de produire, et que je lui ai vu produire. Les facultés de l'âme doivent donc être définies Certains pouvoirs permanents et inhérents à sa nature, en vertu desquels elle peut toujours être modifiée ou se modifier elle-même de telle manière, dans telles circonstances, et moyennant certaines conditions. Car en raison de la stabilité des lois qui le régissent, nous jugeons que l'esprit qui est actuellement le sujet de certains faits, doit être invariablement le sujet de faits semblables, toutes les fois qu'il se trouve dans les mêmes circonstances; et ce jugement, fondé sur l'induction et l'analogie, est confirmé tous les jours par l'expérience. Nous n'hésitons pas à croire qu'en nous plaçant dans telles conditions, nous ne puissions déterminer en nous telle ou telle manière d'être[1], et il en est effectivement ainsi.

Il en résulte que nous ne devons rapporter qu'à une seule et même puissance tous les faits analogues ; en d'autres termes, qu'il n'y a de facultés dans l'âme qu'autant qu'il y a de classes de faits , comme il n'y a qu'une seule cause pour tous les faits identiques. L'observation de conscience nous donne d'abord les éléments de la pensée ; la comparaison rapproche ces divers phénomènes pour en saisir les ressemblances ou les différences, et la classification les unit ou les sépare selon l'analogie ou la diversité de leurs caractères. Ainsi la classification des facultés de l'âme dépend de la classification des modes de la pensée ; vraie, si l'analyse des faits est exacte, fausse, si elle est inexacte ou incomplète. Comme chaque faculté résume toute une classe de faits, la synthèse participe à la vérité de l'observation et à la justesse du point de vue.

Si donc il est vrai de dire que les facultés préexistent aux faits, ce n'est toutefois que par la connaissance des faits que nous sommes conduits à celle des facultés. Mais une fois les faits bien connus et bien classés, le système des facultés est une conséquence naturelle de cette première opération. Ainsi, quoique les facultés soient innées, la conscience ne nous les révèle que lorsqu'elles sont entrées en exercice. Mais une fois qu'elles se sont manifestées par les faits qui résultent de leur développement, elles restent présentes à la pensée, même en

l'absence des phénomènes dont elles sont le principe. Je n'ai pas besoin de souffrir actuellement pour savoir que je suis sujet à la douleur, ni de percevoir tel ou tel objet de connaissance, pour me savoir doué de la faculté de connaître. J'induis de ce que j'ai été à ce que je puis être encore, et j'agis en conséquence : je préjuge l'avenir d'après le passé. Mais ce n'est pas l'expérience seulement qui m'avertit de ma liberté. Ma liberté, ou le pouvoir que j'ai de vouloir, c'est moi-même; je la sens directement, comme je sens mon existence ; et c'est dans le repos même de cette faculté que ma conscience la constate.

CHAPITRE II.

EXAMEN DES DIVERS SYSTÈMES SUR LES FACULTÉS DE L'AME.

Avant d'exposer la théorie à laquelle nous ont conduit l'examen et la classification des phénomènes de la pensée, nous croyons devoir résumer d'abord les divers systèmes adoptés par les philosophes sur les facultés de l'âme, en y joignant quelques courtes observations critiques.

ARTICLE I. — *Système de Descartes.*

Descartes n'a pas présenté de système complet et régulier sur les facultés de l'âme. Toutefois, voici l'exposition abrégée de sa doctrine telle qu'elle résulte de l'ensemble de ses ouvrages, et surtout des traités de philosophie qui ont été écrits sous l'influence de ses principes et de sa méthode.

1° L'homme a des facultés de deux espèces : les unes appartenant en propre à l'esprit, savoir : *l'entendement,* faculté de connaître le vrai, et la *volonté,* faculté de pratiquer le bien; les autres résultant de l'union de l'esprit et du corps, savoir: la *sensibilité physique*, *l'imagination,* la *mémoire* et la *faculté de contracter des habitudes.*

2° L'*entendement* connaît au moyen des *idées* et à l'aide de la *réflexion,* de l'*attention,* de la *contemplation,*, de l'*abstraction,* de la *composition,* de la *décomposition,* de la *comparaison* et du *discernement.*

3° La *volonté* se divise en faculté de *vouloir simplement*, et faculté de *vouloir librement* ; en faculté de produire des *actes extérieurs* ou *mouvements corporels*, et faculté de produire des *actes intérieurs*, tels que le *jugement*, le *raisonnement*, le *désir*, l'*amour*, la *haine*. Les *jugements*, produits de la *volonté*, ne sont jamais voulus que pour certains *motifs*, qui sont : le *sens intime*, le *témoignage des sens*, l'*évidence*, le *témoignage des hommes*, la *mémoire* et l'*analogie*.

Il nous semble d'abord que la division des facultés en facultés propres à l'esprit et facultés résultant de l'union de l'esprit et du corps, n'est pas heureuse ; outre que toutes les facultés appartiennent en propre à l'esprit, on peut nier que la mémoire, l'imagination, etc. dépendent absolument de l'union de l'esprit et du corps. La mémoire du passé est une faculté générale qui s'applique aux objets de la raison, comme aux objets des sens. Nous ne voyons pas comment l'esprit ne se souviendrait qu'à la condition d'être uni à un corps. S'il en était ainsi, l'âme perdrait donc la mémoire, par l'effet de sa séparation d'avec le système d'organes auquel elle est unie. Or, nous concevons comme très-possible que l'intelligence, en passant de cette vie à l'autre, emporte avec elle assez de germes de souvenirs, pour retrouver dans ce nouvel état une idée de celui qui a précédé. Et comme d'ailleurs, dit M. Damiron, l'immortalité n'est morale qu'à la condition de la récompense ou de la peine, et qu'il n'y a peine ou récompense qu'à la condition de la mémoire, cette possibilité de se rappeler ses actes antérieurs n'est pas simplement admissible, elle est probable au dernier point, elle l'est comme toute chose qui est nécessaire à l'ordre, et qui se prouve et se justifie par le bien qu'elle peut produire. Quant à l'imagination, nous avons déjà fait remarquer qu'elle ne s'exerce pas seulement sur les données des sens, mais qu'elle combine toutes sortes d'idées, même les plus métaphysiques. L'imagination n'est pas moins nécessaire au mathématicien, pour résoudre certains problèmes par des combinaisons numériques, qu'au poète pour composer ses descriptions par des combinaisons d'images. L'habitude résultant de la fréquente réitération des mêmes sentiments, des mêmes jugements et des mêmes volitions, nous croyons qu'il n'est pas plus

exact de dire que le corps est indispensable, pour contracter des habitudes; reste donc la sensibilité physique qui, entendue dans le sens que nous lui avons donné, ne peut effectivement exister que par l'union de l'âme à des organes matériels par lesquels lui arrivent ses sensations et auxquels elle les rapporte.

En second lieu, dire que l'*entendement* connaît au moyen des *idées*, c'est ne rien dire, ou c'est dire que *l'opium fait dormir, parce qu'il a une vertu dormitive*. En outre *réfléchir* et *contempler*, c'est *être attentif*. Tous les actes de l'esprit à l'aide desquels l'entendement connaît sont donc classés sans ordre, et mal distingués.

Enfin, le *jugement*, le *désir*, l'*amour*, la *haine*, ne sont pas des *actes*. Ce sont des *faits* sur lesquels la *volonté* peut influer sans doute, mais qui n'en sont pas le produit. On ne *juge* pas comme on le *veut*; on *juge* de telle ou telle manière en présence des objets, parce que la force de l'évidence et l'entraînement de la vérité vous obligent à juger ainsi. Si le jugement était volontaire, il n'y aurait pour l'homme ni vrai ni faux. La volonté, en s'appuyant sur des considérations fournies par l'intelligence, peut également exciter l'âme à s'attacher à tel objet ou à s'en détourner. Mais le *désir*, l'*amour*, la *haine*, ont leur source dans la sensibilité et non dans la volonté. On ne désire pas, on n'aime pas toujours quand on veut, et comme on le veut. Cela se prouve par la résistance que certains désirs, certaines passions opposent au vouloir qui s'efforce de les comprimer. Il n'en serait pas ainsi si ces faits dépendaient de la volonté, s'ils étaient le résultat du développement libre de l'activité humaine. Nous ferons encore observer que les motifs pour lesquels les *jugements* sont *voulus*, sont aussi mal classés que les facultés. L'évidence n'est pas un motif particulier, mais général, qui s'attache à nos diverses perceptions, et qui détermine les croyances qu'elles renferment. Il y a évidence de raison, comme il y a évidence de sens intime, comme il y a évidence des sens.

ARTICLE II. — *Système de Locke.*

Selon ce philosophe, l'esprit est doué de deux sortes de fa-

cultés : les unes *passives*, qui sont la *sensibilité*, la *perception*, la *mémoire*; les autres actives, savoir : l'*entendement* et la *volonté*.

La *sensibilité* est la faculté d'éprouver des *sensations* de *douleur* ou de *plaisir*; sensations dont l'*amour* et la *haine*, le *désir* et l'*espérance*, la *joie* et la *tristesse*, la *crainte* et la *colère*, le *désespoir* et l'*envie*, ne sont que des modifications déterminées par la *réflexion* considérant l'objet sous tel ou tel aspect. La *perception* est la faculté d'apercevoir ce qui se passe en nous, lorsque nous voyons, lorsque nous entendons, lorsque nous sentons; il n'y a *perception* que lorsque les impressions faites sur les parties extérieures de notre corps pénètrent jusqu'à l'âme; mais partout où il y a sentiment ou perception, il doit y avoir quelque idée actuellement présente à l'entendement. La *mémoire*, qui, se divise en passive, ou *souvenir* proqrement dit, et active, ou *recueillement*, est la faculté de rappeler dans l'esprit les idées qui, après y avoir été imprimées s'étaient entièrement éloignées de sa vue. Toute idée qui revient à l'esprit sans que l'objet qui la fait naître agisse sur les sens est *souvenir* ou *réminiscence*.

L'*entendement* se divise en *réflexion*, ou faculté d'apercevoir ses idées, de prendre connaissance des diverses fonctions de l'âme; *rétention* ou faculté de retenir les idées que l'esprit a reçues, ce que l'on fait de deux manières : 1° par la *contemplation*, en tenant pour quelque temps une idée présente à l'esprit; 2° par la *mémoire*, en se recueillant en soi, pour rappeler ses souvenirs; *discernement d'idées*, ou faculté d'apercevoir ce que chaque idée est en elle-même, de découvrir leurs différences et de juger que l'une n'est pas l'autre; *attention*, *étude* ou *contention d'esprit*, faculté de se fixer sur une idée avec beaucoup d'application, de la considérer sous toutes ses faces et de l'enregistrer dans la mémoire; *comparaison*, ou faculté d'apercevoir le rapport ou l'opposition de ses idées; *abstraction*, *composition*, *raisonnement*, *imagination* et *invention*, facultés par lesquelles l'esprit *isole* ses idées, ou les *unit*, ou *cherche leur rapport ou leur opposition* par *l'entremise* d'une troisième, ou les *rappelle* et les *combine* selon ses désirs.

Enfin la *volonté* se divise en faculté d'avoir des *volitions*, et faculté de *désirer*.

Le vice radical de la théorie de Locke est de ne reconnaître d'autre source de nos idées que la sensation ; toutes nos idées, selon lui, sont simples ou formées par composition. Les idées simples sont toutes fournies par la perception externe; les idées composées sont le produit des idées simples à la suite des opérations de l'*entendement*, qui ne consiste alors qu'à *réfléchir* sur ce fonds primitif de connaissances, à *retenir*, à *rappeler*, à *distinguer* ces notions, à les *comparer*, à les *abstraire*, les unes des autres, à les *lier*, à les *associer*, à les *combiner* par le raisonnement et l'imagination; comme si la sensation pouvait contenir le principe des idées nécessaires, universelles, absolues; comme si les idées de temps, d'espace, de cause, de substance, de bien et de mal, de juste et d'injuste, ne supposaient pas nécessairement l'existence d'une faculté supérieure, ajoutant aux données fournies par les sens des éléments qui lui sont propres, en un mot saisissant directement certains objets de connaissance, en s'appuyant souvent sur un seul terme, et par conséquent sans en comparer deux pour en tirer des idées de rapport. Est-ce, par exemple, la comparaison qui nous donne le rapport de tout phénomène à une cause? Pour comparer il faut deux termes, et il n'y en a qu'un. L'esprit, s'appuyant sur ce terme unique, le phénomène constaté par les sens, s'élève par une seule et même intuition, à l'idée de cause et à celle du rapport qui la lie au phénomène.

ARTICLE III. — *Système de Condillac.*

Selon Condillac, comme il n'y a dans l'esprit qu'une seule espèce de fait, la *sensation*, il n'y a qu'une seule faculté, la *sensibilité*, laquelle se divise toutefois en entendement et volonté.

M. Cousin, dans son *Examen des Leçons de Philosophie* de M. Laromiguière, résume ce système de la manière suivante :

A la première odeur, dit Condillac, la capacité de sen-

tir est tout entière à l'impression qu'elle éprouve. Voilà l'attention.

L'attention que nous donnons à un objet n'est, de la part de l'âme, que la sensation que cet objet fait sur nous.

Une double attention s'appellera comparaison ; elle consiste dans deux sensations qu'on éprouve comme si on les éprouvait seules, et qui excluent toutes les autres.

Un objet est absent ou présent : s'il est présent, l'attention est la sensation qu'il fait actuellement sur nous ; s'il est absent, l'attention est le souvenir de la sensation qu'il a faite. Voilà la mémoire.

Nous ne pouvons comparer deux objets, ni éprouver les deux sensations qu'ils font exclusivement sur nous, qu'aussitôt nous n'apercevions qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent : or, apercevoir des ressemblances et des différences, c'est juger. Le jugement n'est donc encore que sensation.

La réflexion n'est qu'une suite de jugements qui se font par une suite de comparaisons.

La réflexion, lorsqu'elle porte sur des images, prend le nom d'imagination.

Raisonner, c'est tirer un jugement d'un autre jugement qui le renfermait; il n'y a donc dans le raisonnement que des jugements et par conséquent des sensations.

L'ensemble de toutes ces facultés se nomme entendement ; on ne saurait s'en faire une idée plus exacte.

En considérant nos sensations comme représentatives, nous venons d'en voir sortir toutes les facultés de l'entendement : si nous les considérons comme agréables ou désagréables, nous en verrons sortir toutes les facultés qu'on rapporte à la volonté.

La souffrance qui résulte de la privation d'une chose dont la jouissance était une habitude, est le besoin.

Le besoin a divers degrés : plus faible, c'est le malaise; plus vif, il prend le nom d'inquiétude. L'inquiétude croissante devient un tourment.

Le besoin dirige toutes les facultés sur un objet : cette direction de toutes les forces de nos facultés sur un seul objet, est le désir.

Le désir, tourné en habitude, est la passion.

Le désir rendu plus énergique et plus fixé par l'espérance, le désir absolu, est la volonté. Telle est l'acception propre du mot *volonté*; mais on lui donne souvent une signification plus étendue, et on la prend souvent pour la réunion de toutes les habitudes qui naissent des désirs et des passions.

En résumé, on appelle *entendement*, la réunion de la sensation, de l'attention, de la comparaison, de la mémoire, du jugement, de la réflexion, de l'imagination et du raisonnement; on appelle *volonté* la réunion de la sensation agréable ou désagréable, du besoin, du malaise, de l'inquiétude, du désir, de la passion, de l'espérance et du phénomène spécial que l'espérance, jointe à la passion, détermine. La *pensée* est la réunion de toutes les facultés qui se rapportent à l'entendement et de toutes celles qui se rapportent à la volonté. Et comme l'élément générateur de la volonté et de l'entendement est la sensation représentative ou affective, l'élément générateur de la pensée est, en dernière analyse, la sensation.

Ainsi Condillac ne reconnaît qu'une seule faculté, la sensibilité; qu'une seule espèce de sentiment, la sensation, dont tous les faits de l'esprit ne sont que des transformations. Mais M. Laromiguière fait très-bien observer que la sensibilité n'est pas toute renfermée dans la sensation; que les sensations sont le commencement de la sensibilité, ou de l'exercice de la sensibilité, mais que ces commencements ne sont pas principes de sentiments autres que les sensations; que ce qu'il y a de plus grand, de plus noble dans l'esprit humain ne se trouve ni dans les sensations, ni dans les idées sensibles; qu'il y a des sentiments moraux qu'il serait absurde de faire dériver de la sensation, puisque leur objet est inaccessible aux sens, tels que l'amour de Dieu, le désir de l'infini, le remords de la conscience, l'admiration que l'on éprouve pour la vertu, etc.

En outre, l'âme n'est pas seulement douée du pouvoir d'être modifiée par les causes extérieures; elle a encore celui de se modifier elle-même par le principe de causalité qui est en elle. En un mot, elle est douée d'activité, comme elle est douée de passivité. Or la sensibilité, faculté entièrement passive, ne peut jamais se changer en activité, quelque transformation

qu'on lui fasse subir. Sentir, c'est pâtir et non pas agir. Or, l'âme agit par la volonté sur les organes auxquels elle est unie, et sur le monde extérieur ; comment donc se pourrait-il que la volonté ne fût que la sensation transformée, et s'identifiât avec elle, lorsqu'elle combat si souvent la sensation, et sort si souvent victorieuse de cette lutte ? Il en est de même de l'attention. L'attention est active, elle ne vient donc pas de la sensation. Le principe passif ne peut être la raison du principe actif. *Voir* et *entendre* expriment deux états de l'âme, que celle-ci n'est pas maîtresse de se donner ou de ne pas se donner, quand elle se trouve dans les conditions voulues, pour percevoir les objets. Mais *écouter* et *regarder* expriment des actes volontaires que l'esprit peut suspendre, prolonger et même diriger à son gré, et qui bien loin de se confondre avec la sensation, et d'être sous la dépendance des sens, s'appliquent bien souvent à des choses qui sont hors du domaine des sens.

ARTICLE IV. — *Système de Laromiguière.*

M. Laromiguière divise les *pouvoirs* de l'esprit en *passifs* ou simples *capacités*, et *actifs*, ou *facultés* proprement dites.

Les facultés de l'esprit sont de deux espèces : les unes ayant pour but de *connaître le vrai*, sont au nombre de trois, savoir : *l'attention*, la *comparaison*, le *raisonnement* ; on les distingue sous le nom général d'*entendement*. Les autres, ayant pour but de *pratiquer le bien*, sont également au nombre de trois, savoir : le *désir;* la *préférence*, la *liberté* ; on les désigne sous le nom général de *volonté*.

Quant aux simples *capacités*, l'auteur de ce système déclare n'avoir point à s'en occuper, et laisse ainsi sa classification incomplète.

« La simplicité de Condillac, dit M. Cousin, disparaît devant celle de M. Laromiguière. En effet, quoi de plus simple et de plus régulier que ce système ? Figurez-vous d'abord trois facultés, dont la seconde sort de la première, dont la troisième sort de la seconde exactement de la même manière : voilà l'entendement. Figurez-vous encore trois nouvelles facultés parallèles, dont la première sort des trois premières réunies,

comme la dernière de ces trois autres sortait des deux précédentes ; de telle sorte que cette première faculté, savoir le désir, dans ses deux transformations progressives, produit la préférence, puis la liberté, comme on avait vu sortir de l'attention la comparaison, puis le raisonnement : voilà la volonté. Volonté et entendement, voilà deux signes distincts à la fois et correspondants, qui résument leurs facultés respectives, et se résument elles-mêmes dans un signe plus général, la pensée. Ici, les réalités et les signes, les idées individuelles et les idées abstraites se prêtent un mutuel appui, et présentent à l'œil charmé l'aspect et le jeu du plus heureux mécanisme. Je le demande, est-il un objet de la nature et de l'art qui se compose et se recompose, se démonte et se remonte avec plus de souplesse et de grâce, et dont on suive les mouvements avec plus de facilité que l'homme de M. Laromiguière ? »

Mais cet ordre si parfait et si achevé est-il conforme à la nature ? ce système si harmonieux, si élégamment construit, répond-il à la réalité, ou est-il purement artificiel ? C'est ce qu'examine ensuite M. Cousin. Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire les principaux points de sa critique. Elle porte d'abord sur l'entendement et ses trois facultés : l'attention, la comparaison, le raisonnement.

« Plus nous y réfléchissons, dit-il, moins il nous est facile de comprendre comment l'intelligence humaine se trouve renfermée tout entière dans ces trois facultés. Il ne nous paraît pas vrai de dire que l'entendement ne soit qu'un mot, un pur signe, et que la véritable réalité se trouve dans l'attention, la comparaison et le raisonnement. Être attentif est sans doute une condition pour comprendre ; il faut comparer pour pouvoir juger, et l'opération du raisonnement amène sous les yeux de l'esprit des vérités cachées sous d'autres vérités ; mais ces nouvelles vérités, si c'est le raisonnement qui permet à l'esprit de les apercevoir, ce n'est pas le raisonnement qui les aperçoit ; raisonner est une chose, saisir et comprendre les vérités du raisonnement est une autre chose. L'affirmation irrésistible, la compréhension vive et absolue que deux idées se conviennent, est une opération tout autre que celle du rapprochement de ces deux idées, que souvent on rapproche très-laborieuse-

ment, sans pouvoir en surprendre le rapport. L'attention la plus ferme, la plus soutenue, n'est pas non plus cette lumière qui nous révèle la vérité à la recherche de laquelle nous appliquons notre attention. Au fond, l'attention n'est qu'un acte de volonté; nul n'est attentif qui ne veut l'être ; mais ne comprend pas qui veut comprendre, et l'attention ne contient pas plus l'intelligence, que la sensibilité elle-même ne contient l'attention. Ainsi, pour expliquer ma pensée par un exemple vulgaire, avoir les yeux ouverts devant un livre de mathématiques, percevoir l'impression des caractères, être affecté de toutes les sensations qui sortent de la présence de ce livre, est une condition, et même une condition préliminaire indispensable pour que l'esprit puisse découvrir le sens intellectuel et mathématique qui y est contenu. De plus, il est nécessaire que l'activité volontaire, profondément distincte de la sensibilité, s'y ajoute et se dirige sur les pages placées sous nos yeux ; il faut que l'attention vigilante et sévère écarte les sensations verses, les images, les idées, toutes les distractions qui peuvent s'interposer entre l'esprit et le livre ; aussitôt que l'œil cesse de voir et que l'attention défaille, l'esprit s'arrête et cesse de comprendre. Sentir et vouloir sont donc nécessaires pour comprendre ; mais, tout en reconnaissant la nécessité de la deuxième condition comme de la première, il ne faut pas croire que la volonté soit autre chose que la condition de l'intelligence, et qu'elle en soit le principe; ce serait une confusion, trop ordinaire il est vrai, mais très-peu philosophique. Le fait de la perception de la vérité se cache sous les faits plus apparents de la sensation et de la volition, et se dérobe d'autant plus facilement à la conscience qu'il lui est plus intime : mais ce fait n'est pas moins réel ; il contient même la partie la plus élevée de la nature humaine. L'entendement est une faculté spéciale qui n'a son principe qu'en elle-même, tout comme la volonté et la sensibilité. Juger du vrai et du faux, juger du bien et du mal, sont des actes qui n'ont rien à démêler avec ceux du vouloir, bien qu'un être volontaire et libre puisse seul les porter. Je veux ou je ne veux pas, je donne mon attention ou je ne la donne pas; ici tout est en ma puissance, et rien n'arrive que ce qui me plaît : mais il n'en est pas ainsi du ju-

gement. Sans doute je puis juger ou ne pas juger, en ce sens que je puis satisfaire ou ne pas satisfaire à la condition fondamentale de tout jugement, savoir, l'attention. Mais aussitôt que cette condition est accomplie, alors paraît un fait différent du premier, et dont les caractères sont tout-à-fait opposés : le premier est libre, le second ne l'est pas. Ce second fait indécomposable et simple est la perception de la vérité; perception irrésistible, à laquelle nul homme ne peut se soustraire, et dont la lumière le frappe et l'éclaire nécessairement, lorsque, librement d'abord, il s'est mis en état de l'apercevoir. Ainsi, pour rappeler l'exemple déjà employé, tout homme est libre d'étudier et de ne pas étudier l'arithmétique, c'est-à-dire de diriger ou de ne point diriger son attention sur cette matière; les uns le font, les autres ne le font pas, tous peuvent le faire : mais aussitôt que l'on a dirigé son attention de ce côté, et qu'on a étudié suffisamment, alors il est certain que l'on aperçoit les divers rapports des nombres; on ne fait pas ces rapports, car alors ces rapports pourraient changer au gré de notre volonté qui les aurait faits; par conséquent, la volonté n'intervient point dans leur perception : on ne les fait pas, disons-nous; on ne les constitue pas, on les aperçoit. Qui donc les aperçoit ? ce n'est aucune des facultés de l'entendement de M. Laromiguière : ce n'est pas le raisonnement, puisque ce n'est pas la comparaison; ce n'est pas la comparaison, puisque ce n'est pas l'attention; ce n'est pas l'attention, puisque ce n'est pas la volonté. Encore une fois qu'est-ce donc ? Quelque chose qui a échappé à l'analyse de M. Laromiguière et de bien d'autres métaphysiciens; quelque chose qui diffère autant de la volonté qu'elle-même diffère de la sensibilité; qui tient intimement à la personnalité, mais qui s'en distingue; qui gouverne l'homme et que l'homme ne gouverne pas; une faculté enfin à laquelle on peut donner tous les noms que l'on voudra, pourvu qu'on la conserve et qu'on la décrive fidèlement : l'intelligence, la raison, l'esprit, l'entendement.

» Si l'attention ne suffit pas pour expliquer l'entendement, il est facile de montrer en peu de mots que le désir ne suffit pas davantage pour expliquer la volonté, et nous sommes forcés de reconnaître, dans la seconde partie de la théorie des

facultés de l'âme, d'aussi graves malentendus que dans la première. Les facultés de l'entendement, tel que le concoit et le décrit M. Laromiguière, appartiennent plus à la volonté qu'à l'entendement, puisqu'elles reposent sur l'attention, laquelle est très-certainement une faculté volontaire. Or, chose extraordinaire, quand l'attention, c'est-à-dire la volonté, développée en comparaison et en raisonnement, se concentre sur un objet correspondant à nos besoins, M. Laromiguière prétend qu'elle devient le désir : la métamorphose est impossible ; aucune transformation ne peut convertir l'attention en désir, à moins que cette attention ne soit celle de Condillac, c'est-à-dire involontaire et passive. Dans ce cas, la transformation est très-facile ; rien n'est plus aisé que de convertir le passif en passif ; mais l'attention de M. Laromiguière est une faculté qui n'a rien de passif, une force dont nous disposons à notre gré, une puissance volontaire. Or, comment convertir une force, une puissance, une faculté, la volonté enfin, dans le désir, phénomène passif ? En présence de tel ou tel objet correspondant à mes besoins, il se produit en moi le phénomène du désir ; ce n'est pas moi qui le produis ; il se manifeste par des mouvements souvent même physiques, que la sensibilité, l'organisation et la fatalité déterminent. Il ne dépend pas de moi de désirer ou de ne pas désirer ce qui m'agrée. Je puis bien prendre toutes les précautions nécessaires pour que le désir ne s'élève pas dans mon âme ; je puis bien fuir toutes les occasions qui l'exciteraient : quand il est né, je puis bien le combattre ; car ma volonté, qui est distincte du désir, peut lui résister : mais quand le désir naît, et même quand il meurt, je ne puis ni l'étouffer ni le ranimer ; il m'assaille ou il m'échappe malgré moi. Voilà pourquoi Condillac tire le désir du besoin. Sans doute il a tort de faire sortir nos facultés morales du désir ; mais il a raison d'avoir tiré le désir du besoin, qui s'engendre facilement de la sensation, principe de tout son système. Mais comment M. Laromiguière, qui veut échapper à la sensation, qui pour cela retranche le besoin du nombre des facultés morales, y conserve-t-il le désir, qui se trouve là isolé et flottant entre des facultés morales qu'il n'engendre pas et des facultés intellectuelles dont il ne dérive point ; de sorte qu'il

n'appartient ni aux unes ni aux autres, et que le système est frappé à la fois du double vice de faire sortir le désir des facultés intellectuelles volontaires qui lui sont entièrement étrangères, et de tirer du désir la préférence et la liberté qui lui sont aussi opposées qu'au besoin? Car le désir et le besoin sont frères; ils naissent tous deux de la sensation. Ici se fait sentir plus explicitement que partout ailleurs, l'empire que Condillac retient encore sur son disciple. C'est en effet dans Condillac qu'il faut chercher le mode de déduction par lequel M. Laromiguière tire la liberté et la préférence, phénomènes éminemment actifs, du désir, phénomène passif. »

Cette critique nous paraît aussi juste que savante. Mais comment M. Cousin n'a-t-il pas vu, qu'en présentant lui-même une classification des facultés de l'âme, il tombait dans le même défaut qu'il reproche à M. Laromiguière, celui de réunir ce qu'il fallait séparer? Selon lui, l'esprit a trois facultés : deux *passives*, la sensibilité, et la raison ou intelligence; et l'autre *active*, la liberté. D'abord, il y a inconvénient à faire le mot *raison* synonyme du mot *intelligence*. L'intelligence, dans son sens le plus général, est prise pour faculté de connaître, et la raison s'entend de cette branche particulière de l'intelligence qui nous met en rapport avec le non-moi immatériel. En second lieu, il emploie le mot *liberté* dans un sens contraire à celui qui est unanimement adopté. La liberté est la puissance d'agir ou de ne pas agir, et se distingue de la détermination ou volition réfléchie, comme l'acte se distingue du principe où il a sa source. Le mot *liberté* n'indique pas d'ailleurs les deux formes de l'activité, l'*attention* et la *volonté* proprement dites, formes très-distinctes, dont chacune correspond à l'une des branches de la passivité, puisque l'attention s'applique aux objets de la connaissance, et la volition aux objets du désir. Sans doute, *être attentif*, c'est *vouloir*. Mais *vouloir* est souvent autre chose qu'*être attentif*. Ainsi les écoliers ont bien la volonté de posséder les connaissances qu'ils savent leur être nécessaires; mais tous n'ont pas l'application qui leur serait indispensable pour les acquérir. Enfin l'activité n'a-t-elle pas deux caractères également distincts? ne se déploie-t-elle pas *spontanément* et *librement?* Si toute l'activité

de l'esprit humain est renfermée dans la liberté, alors la spontanéité disparaît, et le système de M. Cousin est incomplet.

CHAPITRE III.

THÉORIE DES FACULTÉS DE L'AME.

L'examen auquel nous venons de nous livrer, en nous avertissant des écueils que nous avions à éviter, nous permet de présenter une classification des facultés de l'âme exempte des défauts que nous avons reprochés aux théories précédentes et exactement conforme à la vérité.

L'analyse de la pensée nous a fait distinguer en nous quatre sortes de phénomènes qu'il est impossible de confondre : ce sont les *sentiments*, les *idées*, les *actes d'attention*, et les *volitions*. Tout le monde comprend ce qu'il faut entendre par *sentir*, *connaître*, *être attentif* et *vouloir*.

Sous le nom de *sentiment*, nous comprenons les sensations, les émotions, les affections, les plaisirs, les peines et les désirs de toute espèce. Entre tous ces faits, il y a évidemment un caractère commun, qui nous force de les rattacher à une même classe. *Jouir*, *souffrir*, *aimer*, *haïr*, *espérer*, *craindre*, *désirer*, *regretter*, etc., c'est toujours *sentir*.

Sous le nom d'*idées*, nous comprenons tous les faits qui nous mettent en rapport avec les êtres et leurs qualités par la connaissance que nous en prenons. Entre toutes les notions, quel qu'en soit l'objet, il y a un caractère commun, en vertu duquel nous sommes également forcé de les ranger dans une même classe. *Percevoir* l'étendue, la solidité, la couleur, le son, l'odeur, la saveur, le bien et le mal, le juste et l'injuste, le beau et le laid, le temps et l'espace, la cause et la substance, la ressemblance et la différence, l'égalité et l'infériorité, etc., c'est toujours *connaître*.

Sous le nom d'*actes d'attention*, nous comprenons toutes les opérations par lesquelles l'esprit s'applique aux objets de ses perceptions et de ses idées, et cherche à les dégager des nuages qui les entourent, afin de les rendre claires et distinctes. Entre toutes ces opérations, il y a un caractère commun qu

nous force de les rapporter à un même principe. Ainsi regarder, écouter, observer, réfléchir, contempler, méditer, examiner, étudier, analyser, abstraire, comparer, classer, raisonner, démontrer, c'est toujours *être attentif.*

Sous le nom d'*actes de volition,* nous comprenons toutes les opérations par lesquelles l'esprit fait effort pour déterminer dans les organes auxquels il est uni, des mouvements quelconques, dans une intention et dans un but quelconque, avec ou sans réflexion et liberté. Entre toutes ces opérations, il y a sans aucun doute un caractère commun qui nous force de les considérer comme effets d'une même cause, comme manifestation d'une même force, et d'en faire une classe de faits à part. Ainsi, marcher, courir, manger, boire, se lever, s'asseoir, se diriger, travailler, combattre, soulever ou porter un fardeau ; en un mot, se mouvoir par soi-même dans un sens ou dans un autre, commander, obéir, se déterminer, se décider, etc. ; c'est toujours déployer son activité, c'est toujours *vouloir.*

La pensée humaine se présente donc sous quatre points de vue distincts. Si nous considérons l'âme sous le point de vue des phénomènes du *sentiment,* nous dirons qu'elle est douée de la faculté de *sentir,* et nous appellerons cette faculté *sensibilité.*

Si nous la considérons sous le rapport des phénomènes que nous désignons par les noms de *perception,* d'*idée,* de *jugement,* de *croyance,* nous dirons qu'elle est douée de la faculté de connaître, et nous appellerons cette faculté, *intelligence.*

Si nous la considérons comme pouvant modifier elle-même ses perceptions et ses jugements, par la réaction qu'elle exerce sur ses connaissances, les réfléchir, les ordonner, les classer, les associer à son gré, selon les points de vue sous lesquels il lui plaît de se placer, nous dirons qu'elle est *active* ; mais comme l'action qu'elle déploie ici ne s'applique qu'à l'ordre intellectuel, et n'a pour but que de se rendre compte des choses, et de constituer la science, nous donnerons le nom d'*attention* à cette branche de l'activité de l'âme.

Il est une autre branche d'activité qui ne se concentre pas

dans les mystérieuses profondeurs de l'âme, mais qui se réalise au dehors par des effets sensibles, et qui s'exprime par des mouvements corporels. L'esprit n'agit pas seulement sur son intelligence, pour mieux connaître, pour éclaircir les données de la perception; il agit aussi sur son corps, pour le forcer d'être l'instrument de son action sur les objets qui l'environnent et qu'il ne peut atteindre immédiatement. Les mouvements organiques ne sont que la traduction des vouloirs de l'âme. Nous appellerons *volonté* proprement dite la faculté dont l'âme est douée de commander au corps et d'opérer par lui des changements dans les autres corps.

CHAPITRE IV.

CARACTÈRES PROPRES DE NOS DIVERSES FACULTÉS.

La plupart des philosophes ont admis comme nous la division des facultés de l'âme en *passives* et *actives*. Et en effet, la plus simple observation nous conduit à reconnaître que parmi les modes dont l'âme peut être le sujet, il en est qui ont leur principe dans l'âme elle-même, et d'autres qu'elle reçoit et qui sont le produit des causes extérieures. Mais ils sont loin d'être d'accord sur les caractères particuliers qu'il faut attribuer à chacune de nos facultés. Cependant rien de plus important que la solution de cette question.

ARTICLE Ier. — *Caractères propres à la sensibilité.*

Rien de plus incontestable que la *passivité* de l'âme dans la *sensation*. Une fois placés dans de certaines conditions, nous la subissons, sans qu'il nous soit possible de nous y soustraire. Nous ne pouvons ni l'empêcher de naître, ni la faire cesser, ni même le plus souvent en diminuer ou en augmenter l'intensité, parce que l'homme n'a aucun pouvoir sur les lois de la nature. Or, c'est une loi de la nature, que l'âme soit, par ses organes, dépendante de l'action des causes physiques. Elle sait bien que le principe de la douleur qu'elle éprouve n'est pas en elle, et qu'elle n'a d'autres ressources, pour la combattre, que la patience et la résignati on. Si elle

était cause de sa souffrance, elle pourrait et elle voudrait toujours s'en délivrer ou se l'épargner. Mais cela est au-dessus de sa puissance. Tout ce qu'elle peut faire, c'est de se servir de sa liberté pour éviter les situations et les circonstances qui l'occasionnent, ou pour appeler à son secours les moyens que les sciences physiques fournissent pour la combattre et la calmer. Il en est de même du plaisir. Nous pouvons bien nous procurer telle ou telle jouissance, en nous plaçant dans de certaines conditions. Mais quoique voulue par nous, nous sentons bien qu'elle n'émane pas directement de notre volonté, que nous n'en sommes pas la cause. Nous en dirons autant des désirs sensuels. Ils naissent en nous par l'effet des causes naturelles agissant sur notre organisation. La volonté a peu ou point d'action sur les appétits périodiques. Quant aux autres désirs physiques, nous pouvons, il est vrai, en fermant soigneusement la porte de nos sens aux objets qui les provoquent, en prévenir le développement. Nous pouvons même les modifier, les comprimer, en appelant à notre secours la raison, la conscience et la volonté. Mais nous ne pouvons faire qu'en présence de tel ou tel objet, telle série d'impressions n'éveille pas dans notre esprit telle série d'images, telle association d'idées, et par conséquent ne détermine pas en nous tel mouvement de concupiscence et de convoitise. C'est ce que reconnaissent les moralistes chrétiens lorsqu'ils recommandent la fuite des occasions, comme le seul moyen de conserver son âme innocente et pure. Ils savent bien que si notre devoir est de réprimer en nous toutes les affections qui de leur nature sont mauvaises et déréglées, l'homme n'a pas cependant un empire si absolu sur sa sensibilité, qu'il puisse à son gré aimer ou haïr, et rester à volonté passible ou impassible en présence des objets les plus propres à nous affecter et à nous émouvoir. Fuyez donc, disent-ils, tout ce qui peut exciter en vous les passions mauvaises et en favoriser l'expansion. Évitez toute lecture, tout spectacle qui est de nature à agir vivement et d'une manière fâcheuse sur l'imagination, de provoquer l'amour de la volupté, de donner aux penchants vicieux l'occasion de se déclarer, comme autant d'obstacles qui empêchent la volonté de se porter librement vers le bien. Qui pourrait nier que la théologie ne

soit ici parfaitement d'accord avec la psychologie, et que ce conseil ne soit la juste et légitime application de la connais sance intime de la nature de l'homme ?

La même conclusion s'étend à toutes les affections sympathiques et antipathiques, à tous les sentiments qui se rattachent à la sociabilité et à la moralité de l'homme. L'estime, le mépris, la reconnaissance, le respect, l'admiration, la pitié, l'indignation, le remords, la satisfaction de la conscience, la joie, la tristesse, ne naissent pas en nous au commandement de la volonté. Ce sont là des modes que l'âme ne se donne pas *proprio motu*, mais qu'elle reçoit des circonstances, et qui dépendent des rapports où elle se trouve avec les objets extérieurs ou avec elle-même. C'est une loi constitutive de notre nature, qu'un mouvement d'aversion se manifeste en nous contre celui qui nous fait du mal, et qu'au contraire un mouvement de bienveillance et d'amour nous porte vers celui qui nous fait du bien. La volonté peut, il est vrai, maîtriser les répugnances de la nature, jusqu'à nous porter à faire du bien à ceux qui nous font du mal; mais elle ne peut aller jusqu'à étouffer entièrement ces répugnances et à les empêcher de naître; elle ne le peut du moins sans un secours d'en haut. Aussi l'amour des ennemis, recommandé par l'Évangile, n'est pas une vertu naturelle; car elle fut ignorée des païens. Cette vertu n'est devenue possible à l'humanité que par la vertu surnaturelle de la grâce divine, et par la régénération de notre nature déchue dans le sang rédempteur.

Il en est de même du sentiment de plaisir ou de peine qu'on éprouve après une bonne ou une mauvaise action. Ce n'est pas le coupable qui se donne le remords qui le tourmente; il le subit comme premier châtiment de son crime. Ce n'est pas non plus l'homme vertueux qui se donne le contentement dont il jouit; il le reçoit comme première récompense de sa fidélité au devoir. Ainsi, tout sentiment a sa cause hors du *moi*; mais connaissant une fois les circonstances générales dans lesquelles se produisent tous les faits de la sensibilité, nous pouvons ensuite librement deviner ou éviter d'être le sujet de ces faits, selon qu'il nous plaît de nous placer dans les conditions ou hors des conditions dont ils dépendent. En un mot, l'activité de l'â-

me n'est pas la cause directe des modes de la sensibilité ; mais, au moyen de la connaissance des lois de l'esprit humain, l'âme peut modifier indirectement ses états et ses manières d'être par la puissance absolue avec laquelle elle dispose de son attention et de sa volonté. S'il n'en était pas ainsi, l'homme ne serait pas libre.

La *passivité* est donc le premier caractère de la sensibilité, considérée en elle-même. Mais elle en a un autre qu'il importe également de signaler : c'est l'*individualité*. Rien de plus relatif, rien de plus individuel en effet que les sensations, que les affections de toutes sortes. C'est une chose bien constatée qu'à l'occasion d'un même fait, soit interne, soit externe, les sentiments les plus divers naissent dans les différents individus. Tous les jours, le même mets excite la répugnance de l'un, et flatte agréablement le palais de l'autre. Tous les jours nous voyons la présence de la même personne faire naître chez l'un un sentiment de sympathie, et chez l'autre un mouvement d'aversion. Tous les jours nous voyons le même objet plaire à l'un et déplaire à l'autre, le même événement causer le bonheur de l'un et le désespoir de l'autre. Ce qui est pour moi un sujet de tristesse est souvent pour un autre un sujet de joie. Ce que j'aime, un autre l'abhorre ; ce que j'espère, un autre le craint. Tant il est vrai que tout ce qui est de goût et de sentiment est purement subjectif, et n'a de réalité que dans le *moi* qui l'éprouve. Car lorsque nous essayons de généralises nos manières de sentir, en les transportant hors des limites de notre individualité, une barrière insurmontable nous avertit à l'instant que nous dépassons notre droit, et que si chaque conscience est souveraine, elle ne l'est que dans la sphère de l'existence personnelle. Cette diversité de modes, résultat des rapports particuliers de chaque homme avec le monde extérieur, est même ce qui fait distinguer deux *moi* l'un de l'autre, puisqu'ils se confondraient nécessairement l'un avec l'autre, s'il y avait entre eux identité parfaite de manières d'être et de sentir. Sans ce caractère différentiel, sans ce *schema*, pour nous servir du langage de Leibnitz, tous les êtres particuliers viendraient s'absorber et se perdre dans une seule existence générale, universelle, et nous tomberions dans l'abîme du

panthéisme. Mais le panthéisme est inconciliable avec le caractère que nous attribuons ici à la sensibilité. Rien ne prouve mieux la distinction des êtres que la diversité des sentiments individuels sous l'influence des mêmes causes.

Toutefois, de même qu'il faut reconnaître dans les phénomènes les plus complètement passifs une part d'activité qui augmente ou diminue l'énergie du phénomène, selon qu'elle s'y applique ou qu'elle s'en distrait, de même, nous sommes forcés de constater au milieu de cette diversité de manières de sentir une certaine communauté de sentiments tenant à l'identité des lois qui régissent les êtres de même nature, et à la conformité des circonstances organiques et autres au milieu desquelles la sensibilité se développe.

ARTICLE II. — *Caractères propres à l'intelligence.*

Personne ne confond le *sentir* avec le *connaître*; et le langage vulgaire est en cela parfaitement d'accord avec la psychologie. Mais outre cette différence, si bien comprise par tous les esprits, et cependant si indéfinissable, qui distingue l'intelligence de la sensibilité, il est d'autres caractères qui nous serviront à la déterminer plus nettement encore.

Le premier de ces caractères qui lui est commun avec la sensibilité, c'est la *passivité*. L'homme reçoit ses idées, comme il reçoit ses sentiments de l'action des objets extérieurs, de ses rapports avec les choses, du point de vue sous lequel il est placé, des circonstances physiques et morales dans lesquelles il se trouve. Nous ne créons pas nos idées; elles naissent comme fatalement en nous, sous l'influence des causes qui mettent en jeu nos organes ou nos facultés perceptives. Ainsi, quand nous sommes en présence du spectacle de la nature, nous ne sommes pas libres de ne pas voir les différents objets qui tombent sous notre regard, et de n'en pas prendre une connaissance telle quelle. Quand nous sommes témoins d'un changement quelconque, nous ne sommes pas libres de ne pas le rapporter à une cause. Quand nous avons agi librement et avec une intention dont nous avons conscience, nous ne sommes pas maîtres de ne pas juger que notre action est morale-

ment bonne ou mauvaise. En un mot, s'il est vrai que l'esprit, par la puissance de réaction dont il est doué, peut modifier ses idées, les associer à son gré, les combiner selon le besoin des circonstances, et selon le but qu'il se propose, il n'est pas moins certain que la pensée est soumise à des lois dont nous ne pouvons intervertir le cours, et que nos jugements, nos croyances, nos raisonnements dépendent de certaines conditions que nous ne faisons pas, de certaines règles qu'il ne nous est pas donné de changer. La perception, le souvenir, la conception ont des antécédents sans lesquels il ne peut y avoir ni perception, ni souvenir, ni conception, mais qui, une fois réalisés, entraînent nécessairement ces faits à leur suite. Si l'esprit humain n'était pas comme un miroir où vient se refléter l'image de toutes les réalités que Dieu a voulu rendre accessibles à son intelligence, l'homme serait plus indépendant que Dieu même, puisque la souveraine intelligence ne peut pas ne pas connaître les infinies perfections qui sont en elle, et tout ce qui est l'ouvrage de sa toute-puissance.

Le second caractère de l'intelligence, celui qu'elle ne partage avec aucune autre faculté, et par lequel elle s'en distingue essentiellement, c'est l'*universalité* et l'*impersonnalité*, c'est l'*objectivité*. Mes sentiments, c'est *moi-même*, ils m'appartiennent en propre, ils constituent mon individualité, mon existence personnelle. Mes désirs, mes affections, mes plaisirs, mes peines, mes émotions de toutes sortes sont tellement identiques à mon être, que hors de moi ils n'ont d'autre existence que celle qu'il me plaît de leur donner par la parole au moyen de laquelle j'exprime ce que je sens. Mais la vérité à laquelle je participe par la connaissance que j'en prends, n'est pas identique à ma personne. La vérité n'est pas *moi*, elle est hors de moi, dans toutes les existences que je perçois. La vérité, en un mot, c'est ce qui est, dit Bossuet ; et ce qui est, je ne le fais pas, je ne le crée pas ; je le constate par mes moyens de connaître, et je le constate, non pas comme une chose qui soit la propriété de mon intelligence, mais comme quelque chose qui est le domaine commun de toutes les intelligences. Le libre arbitre ne peut rien sur le vrai et sur l'évidence qui le manifeste. Une fois perçu, il s'impose à la croyance de tous avec

une irrésistible autorité. Je puis, en présence du même objet, être affecté en différents temps de différentes manières, selon les dispositions physiques ou morales, selon l'état de santé ou de maladie où je me trouve: et ces manières d'être si diverses seront toutes également réelles aux yeux de ma conscience, parce que dans tout phénomène de sentiment ce que l'on considère, ce n'est pas la cause, mais le phénomène, qui, n'ayant pas d'autre objet que lui-même, a par conséquent dans l'esprit toute sa réalité. Mais il n'en est pas ainsi de l'intelligence. L'intelligence s'applique à un objet distinct d'elle-même. Cet objet a une existence indépendante du moi qui le perçoit. Cette existence, voilà la réalité saisie par l'idée, par la connaissance. L'idée ne subsiste donc que par son objet, tandis que le sentiment subsiste par lui-même. Mais cet objet distinct de l'esprit, qui est en rapport avec lui, n'est pas quelque chose de relatif; il est ce qu'il est. Il existe le même pour tous. Il a donc un caractère d'universalité qui ne nous permet pas de le personnifier avec nous. En un mot, l'impersonnalité est si bien le caractère de l'intelligence, que nos idées ne sont vraies, qu'autant qu'elles sont d'accord avec le témoignage des sens et de la raison de tous les hommes. Ce n'est que par le *sens commun* que nous nous mettons en rapport avec la vérité. Aussi n'est-ce que dans un sens métaphorique qu'on doit entendre certaines locutions usitées dans le langage ordinaire, et qui, prises dans toute la rigueur des termes, seraient fausses et même asurdes. En effet, quand nous disons, *mon Dieu!* cela ne veut pas dire que le Dieu auquel nous nous adressons est un Dieu à part, œuvre de notre imagination et de nos passions, un Dieu qui n'existe que dans notre idée particulière. En raisonnant du point de vue de la *connaissance*, nous n'avons pas droit de dire, *mon Dieu!* parce que moralement et intellectuellement Dieu existe pour tous les hommes. C'est ce qu'exprime si bien cette sublime prière que Jésus-Christ lui-même a enseignée aux hommes : *Notre* Père qui êtes dans les cieux!

Toutefois, si les produits de l'intelligence dépendent des objets auxquels ils s'appliquent, ils dépendent aussi sous quelques rapports du sujet dans lequel ils se manifestent. La con-

naissance a sa raison et sa base dans les réalités auxquelles elle correspond, mais elle subit aussi l'influence des accidents de l'esprit. Elle a donc à la fois un caractère objectif, c'est-à-dire impersonnel et universel qui tient à la nature même des choses, et un caractère subjectif, c'est-à-dire relatif et personnel qui tient à l'état particulier de chaque individu et aux dispositions organiques, intellectuelles et morales où il se trouve. Mais alors ce que le *moi* mèle de subjectif à l'objet de la connaissance, ce qu'il ajoute ou retranche à la vérité, telle qu'elle est en elle-même, constitue précisément l'erreur; et cette erreur est le produit des passions qui nous aveuglent, ou des préjugés qui nous font voir les choses autrement qu'elles ne sont, et l'évidence où elle n'est pas. Quoique passif dans l'acquisition de la connaissance, l'homme est libre, et il peut abuser de sa liberté pour faire un emploi illégitime de sa raison; pour intervertir les rapports naturels qui existent entre les choses, et pour briser par de fausses combinaisons, par des associations purement imaginaires, les liens qui unissent logiquement les idées entre elles.

ARTICLE III. — *Caractères propres à l'attention et à la volonté.*

Il n'en est pas de l'attention et de la volonté comme de la sensibilité et de l'intelligence. Passif, lorsqu'il est sentant et percevant, l'homme est actif lorsqu'il est attentif et voulant. Dans le sentiment et dans l'idée, l'action part des objets extérieurs pour aboutir à l'âme; dans l'attention et dans la volition, l'action part de l'âme pour aboutir aux objets extérieurs. Comme sensible et comme intelligente, l'âme est douée d'une simple réceptivité; comme capable d'attention et de volonté, elle est cause, elle est puissance, puisque ces deux faits ont leur principe en elle, et ne peuvent avoir lieu que par le déploiement de la force qui lui est propre.

Mais l'activité se produit sous deux formes distinctes: la *spontanéité* et la *liberté*. Dans la spontanéité, l'âme agit, mais sans réflexion, sans connaissance d'elle-même. C'est une force aveugle qui, sollicitée par l'un de ces instincts qui sont inhé-

rents à notre nature, réagit comme fatalement, et se met à suivre, sans se rendre compte de ce qu'elle fait, la direction que cet instinct lui trace. Dans la liberté, c'est avec pleine connaissance de cause, c'est avec pleine conscience de sa force, de son intention et de son but, que l'âme tire d'elle-même les actes qu'elle produit, et qu'elle met en jeu l'activité dont elle dispose. Le caprice lui-même suppose encore la liberté. Car lors même que ma volition est dénuée de tout motif raisonnable, lorsqu'en voulant ainsi, je ne me propose d'autre but que d'exercer mon activité, il faut bien admettre au moins que j'ai préféré l'action à l'inertie, le mouvement au repos, que j'ai fait un choix entre agir et ne pas agir, et que par conséquent c'est de moi-même, et sans aucune nécessité déterminante, que j'ai voulu ce que j'ai voulu, puisque nous supposons que l'objet n'a pas eu par soi-même la puissance de me faire vouloir, comme dans le cas où la volition est sous l'influence de l'instinct.

Mais si tout acte d'attention et de volition a son principe et sa cause dans l'âme elle-même, s'il n'est que le développement de la force qui lui est inhérente, que le mouvement de réaction du *moi* vers les objets dont il a d'abord subi l'action, ces deux facultés se présentent à nous avec un caractère de p sonnalité qu'on ne peut non plus méconnaître. Car quoi de plus individuel, de plus identique à la personne que les actes qu'elle produit, que l'effort qu'elle déploie, que la puissance qu'elle développe en agissant ? Mon attention et ma volonté c'est moi-même. Car être attentif et vouloir, c'est manifester de la manière la moins équivoque et la plus absolue la personnalité humaine. En un mot, l'activité, c'est l'expression la plus nette du moi, le symbole le plus pur et le plus distinct de l'existence personnelle. Et voilà ce qui sépare ces deux facultés de la sensibilité qui a bien pour caractères l'individualité et la subjectivité, mais non la personnalité, deux choses qu'il ne faut pas confondre l'une avec l'autre.

Toutefois, la personnalité n'appartient pas au même titre aux actes spontanés et aux actes libres. Quand c'est l'instinct qui me pousse à agir, je suis bien la cause de l'acte ou du vouloir que je produis, et sous ce rapport, ce vouloir m'appartient bien réellement. Il m'est bien véritablement personnel,

en ce sens que c'est bien du *moi* qu'il émane ; mais ce vouloir ne m'est cependant pas imputable, parce que si j'en suis la cause et le principe, je le suis à mon insu ; parce que si j'ai voulu, j'ai voulu sans réflexion, sans conscience du pouvoir que j'exerçais ; parce que si j'ai déployé la force qui est en moi, je l'ai déployée sans la posséder, sans être maître d'en disposer et de la diriger à mon gré, sans en avoir l'initiative, conduit que j'étais par la loi de ma nature, loi que je n'ai pas faite, et qui dans cette circonstance a dominé ma volonté, et l'a entraînée irrésistiblement. L'acte n'est donc vraiment personnel, que lorsqu'il est libre, puisqu'alors c'est le *moi* seul qui, se possédant par la réflexion, et se dégageant de toute influence étrangère, se produit tel qu'il est, et exprime la personnalité sans aucun mélange d'éléments extérieurs. Ainsi je veux être heureux ; voilà une volition qui est bien à moi ; mais je ne puis pas ne pas vouloir être heureux, parce que le désir d'être heureux est un instinct ou plutôt une loi de ma nature qui détermine nécessairement en moi un vouloir conforme. Mais si je ne puis m'empêcher de vouloir être heureux, je puis faire un choix parmi les divers moyens qui peuvent me conduire au bonheur. Ici je suis libre, et la personnalité reparaît dans toute sa pureté.

RÉSUMÉ.

Pour rendre ce résumé plus clair et plus facile à comprendre, nous le renfermerons dans les deux tableaux suivants, qui présentent, outre la classification générale des facultés de l'âme et leurs différentes subdivisions, l'indication des principaux phénomènes de la pensée et de leurs divers caractères. Nous ne faisons point mention dans le premier tableau de la croyance, du jugement, de la conception, de l'imagination, de l'association des idées, parce que toute perception renferme une croyance et un jugement, et que la faculté de concevoir, d'imaginer et d'associer les idées supposent nécessairement la mémoire. Mais dans le second tableau, nous mettrons ces diverses facultés en rapport les unes avec les autres, pour faire comprendre la manière dont leur action se combine.

PASSIVITÉ.

INTELLIGENCE.

Caractères particuliers: objectivité et universalité.

L'intelligence, ou faculté de connaître, se divise selon les objets avec lesquels la connaissance met l'âme en rapport :

1° En perception externe matérielle,
ou faculté de connaître les propriétés des corps, et les phénomènes sensibles ou qui affectent les organes des sens.

2° Perception intérieure, ou de conscience,
ou faculté de connaître les modes *actuels* de l'esprit, c'est-à-dire, les états et les opérations dont il est présentement le sujet; on lui donne encore le nom de *sens intime.*

3° Mémoire,
ou faculté de se rappeler les faits intérieurs passés, c'est-à-dire les modes dont le *moi* a été précédemment le sujet.

4° Perception de rapports ou raison.
ou faculté de connaître le non-moi immatériel; on lui donne encore le nom de *sens exterieur métaphysique.*

Subdivisions de la Raison.

1° Raison discrétive ou discernement,
faculté de percevoir les rapports de ressemblance, de différence, d'identité, d'analogie, d'opposition, de contrariété, de contiguité de temps et de lieu, de simultanéité, de succession, d'antériorité, d'égalité, de supériorité, d'infériorité, etc., qui existent entre les choses.

2° Raison intuitive,
ou faculté de percevoir les rapports nécessaires qui existent entre tout attribut et la substance, entre toute existence et le temps, entre tout corps et l'espace, entre tout phénomène et une cause, entre le relatif et l'absolu, le contingent et le nécessaire, l'ordre et l'intelligence, etc.

3° Raison inductive,
ou faculté de percevoir les rapports qui existent entre les phénomènes et les lois qui les régissent.

4° Raison déductive,
ou faculté de percevoir les rapports qui existent entre les principes et leurs conséquences.

5° Sens moral,
ou faculté de percevoir la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de connaitre le caractère moral de nos actes, c'est-à-dire, leur rapport de conformité ou d'opposition avec la loi du devoir, le mérite et le démérite de nos actions, c'est-à-dire, le châtiment ou la récompense qui leur est due, selon qu'elles sont moralement bonnes ou mauvaises.

6° Gout, ou sens esthétique,
faculté de connaitre le beau et le laid, soit moral, soit physique.

ACTIVITÉ.

ATTENTION.

Caractères particuliers : subjectivité personnalité.

L'attention est l'auxiliaire de l'intel gence. C'est elle qui rend claires et di tinctes les notions obscures et confus renfermées primitivement dans nos d verses perceptions.

Elle se divise en

OBSERVATION,	RÉFLEXION,	CONTEMPLATION.
L'Observation se porte sur le non-moi physique, sur les phénomènes du monde visible, et est l'instrument des *Sciences naturelles;* elle a pour objet d'éclaircir les données des *sens.*	La Réflexion est dirigée par le *moi* ou l'esprit sur lui-même et sur les faits intérieurs, et est l'instrument des *Sciences psychologiques ;* elle a pour objet d'éclaircir les données de la *conscience.*	La Contem plation se po te sur le no moi métaph sique, sur monde idé ou puremen intelligible, est l'instru ment des *Sc ences mor les et rel gieuses ;* el a pour obj d'éclaircir l données de *raison.*

L'ATTENTION

a pour instruments l'analyse, l'abstra tion et la synthèse.

LA COMPARAISON.

est une double attention qui suppose n cessairement deux termes.

Elle a pour objet de déterminer av netteté et précision les rapports de diff rence et d'analogie que le premier aspe des objets nous avait fait saisir, d'u manière vague et obscure.

C'est sur la comparaison que se fon

LA CLASSIFICATION,

autre opération de l'esprit, par laquel nous distribuons les choses en genres en espèces, d'après le point de vue com mun sous lequel nous les envisageons.

LA DIVISION

est inséparable de la classification, ma elle en diffère en ce que l'on classe d'a près les ressemblances des êtres, et qu l'on divise d'après leurs différences.

LES ACTES D'ATTENTION SONT :

ou spontanés,	*ou libres.*
Les actes d'attention *spontanés* se divisent en actes *instinctifs* et actes d'*habitude.*	Les actes d'atten tion *libres* sont ne cessairement *réfle chis* et *délibérés.*

PASSIVITÉ.

SENSIBILITE.

Caractères particuliers : subjectivité et individualité.

La sensibilité, ou faculté de sentir, se divise :

1° En sensibilité physique;

les faits qui s'y rattachent sont : les sensations de douleur ou de plaisir, les besoins corporels, les appétits ou désirs sensuels, soit attractifs, soit répulsifs.

2° Sensibilité intellectuelle;

les faits qui s'y rattachent sont : 1° le désir de connaître ou curiosité, l'amour de la vérité, et le sentiment de satisfaction que sa présence ou sa possession fait naître, les peines de l'ignorance et les plaisirs de la science; 2° les sentiments d'amour, d'admiration et d'enthousiasme qu'inspire le beau, et les sentiments d'aversion, de dégoût et de déplaisir qu'inspire le laid.

3° Sensibilité morale;

les faits qui s'y rattachent sont : 1° le désir de société, le sentiment de peine attaché à la solitude, les affections sociales et insociales, les peines et les plaisirs du cœur; 2° les remords de la conscience, la honte et le regret d'avoir fait le mal, le repentir, l'indignation qu'on ressent à la vue d'une action criminelle et immorale, et le mépris qu'on éprouve pour son auteur, le contentement intérieur qui suit l'accomplissement du devoir, le sentiment d'estime, de confiance, d'admiration qu'inspire celui qui accomplit un acte de vertu, la pudeur, etc.; 3° les sentiments d'adoration, de crainte, de respect, de confiance, d'amour, de reconnaissance, de piété en un mot que suggère la notion de Dieu, de ses perfections et de ses bienfaits.

A l'exception de la sensation, qui n'a d'autre objet qu'elle-même, tous les sentiments sont des faits complexes, dans lesquels l'analyse fait reconnaître un élément emprunté à l'intelligence.

ACTIVITÉ.

VOLONTE.

Caractères particuliers : subjectivité et personnalité.

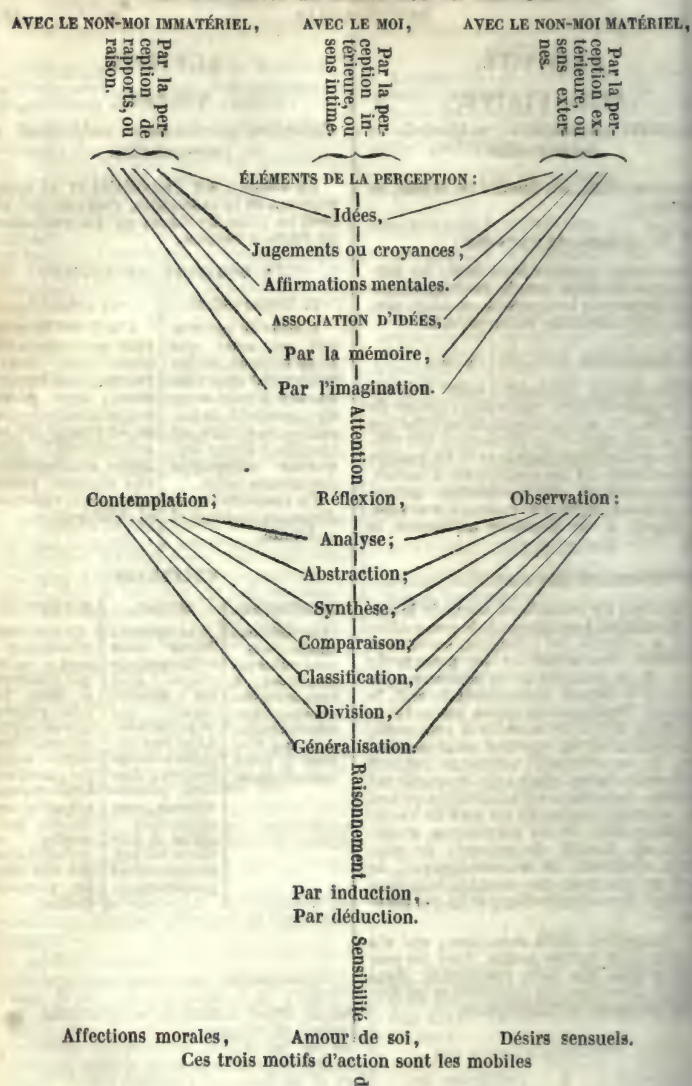
La volonté est l'auxiliaire et le complément de la sensibilité, c'est elle qui résout en actes les désirs ou les tendances de l'âme à l'action.

LA VOLONTE SE DIVISE,

EN SPONTANÉITÉ	ET LIBERTÉ.
L'activité spontanée est celle que l'âme déploie comme fatalement sous l'influence d'une sorte de nécessité inhérente à sa nature, ou résultant d'une fréquente réitération des mêmes actes. La spontanéité se divise en *instinct* et *habitude*.	L'activité libre est celle que l'âme déploie avec choix, raison, discernement, avec pleine connaissance de cause, et lorsqu'elle est entièrement maîtresse d'elle-même; elle suppose nécessairement *réflexion* et *délibération*.

VOLITIONS

INSTINCTIVES	LIBRES,	D'HABITUDE.
Les volitions instinctives sont celles qui président à tous les mouvements purement naturels, qui tendent à notre conservation.	Les volitions libres sont celles qui président à tous les mouvements qui se produisent dans nos organes avec intention, dessein, préméditation, avec conception claire et distincte du but que nous nous proposons.	Les volitions d'habitude sont celles qui président à tous les mouvements que nous produisons par suite d'une fréquente réitération, sans réflexion, sans dessein prémédité et comme forcés par une sorte de nécessité factice.


L'INTELLIGENCE HUMAINE EST EN RAPPORT :
AVEC LE NON-MOI IMMATÉRIEL,
AVEC LE MOI,
AVEC LE NON-MOI MATÉRIEL,
Par la perception de rapports, ou raison.
Par la perception intérieure, ou sens intime.
Par la perception extérieure, ou sens externes.
ÉLÉMENTS DE LA PERCEPTION :
Idées,
Jugements ou croyances,
Affirmations mentales.
ASSOCIATION D'IDÉES,
Par la mémoire,
Par l'imagination.
Attention
Contemplation;
Réflexion,
Observation :
Analyse;
Abstraction;
Synthèse,
Comparaison,
Classification,
Division,
Généralisation.
Raisonnement
Par induction,
Par déduction.
Sensibilité
Affections morales,
Amour de soi,
Désirs sensuels.
Ces trois motifs d'action sont les mobiles
de la volon

CHAPITRE IV.

DE LA TRINITÉ HUMAINE.

Le christianisme nous donne une magnifique définition de l'homme, en le présentant comme l'image de son Créateur, par la plus noble partie de lui-même, c'est-à-dire par son âme et par les facultés dont elle est douée. « Je commence ici, dit Bossuet, à me connaître mieux que je n'avais jamais fait, en me considérant par rapport à celui dont je tiens l'être. Moïse m'a dit que j'étais fait à l'image et ressemblance de Dieu, en ce seul mot m'a mieux appris quelle est ma nature, que ne peuvent faire tous les livres et tous les discours des philosophes. »

Si l'homme est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous devons sans aucun doute retrouver en lui, dans sa nature, quelque chose qui nous retrace imparfaitement ce que la religion nous apprend à adorer en Dieu, une Trinité mystérieuse dans l'unité absolue de la substance. Nous n'avons pas besoin d'avertir que dans cette recherche, qui est toute psychologique, et qui ne touche en rien à la théologie, nous nous interdirons tout examen sur le dogme catholique; nous le prenons tel que l'Église nous l'enseigne, et avec cette foi pleine et entière, avec cette humble et respectueuse soumission, qui doit prévenir de la part de nos lecteurs toute crainte de nous voir aborder témérairement des questions inaccessibles à la raison et étrangères à la philosophie. Il ne s'agit donc pas ici d'expliquer la Trinité divine, comme quelques métaphysiciens de nos jours en ont eu l'audacieuse et folle pensée, mais de chercher dans l'homme cette image de Dieu, le plus glorieux privilége de sa nature, et la plus haute manifestation de l'excellence et de la dignité de son être.

L'Evangile nous enseigne un seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit : le Fils ou le Verbe est engendré éternellement du Père, et le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Propriété dans les personnes, unité dans l'essence, égalité dans la majesté, telle est l'expression abrégée du dogme de la Trinité divine.

Comment l'âme humaine, à l'image de son Créateur, est-elle triple et une à la fois, et comment son unité résulte-t-elle de trois facultés essentielles, distinctes et cependant identiques à une seule et même substance : question aussi grave qu'intéressante, dont la parfaite solution jetterait un grand jour sur le mystère de notre nature ! Avant d'exposer notre manière de l'envisager et de la résoudre, nous ferons d'abord connaître l'opinion des principaux Pères et docteurs de l'Église sur le même sujet.

Selon saint Augustin, l'*esprit* ou la substance intelligente, l'*amour* et la *connaissance* que l'esprit a de lui-même, forment une triade, et cette triade est en même temps une unité ; lorsque les trois sont parfaits, ils sont égaux. Entre notre pensée, notre *verbe*, et l'*intelligence* dont il est engendré, c'est l'*amour* qui est en quelque sorte le médiateur, chargé de les unir et qui par une sorte d'étreinte toute immatérielle, les joint ensemble et à lui-même, mais sans les confondre,

Dans un autre passage, il indique une nouvelle triade : la *mémoire,* qui dans l'âme humaine représente le Père ; *l'intelligence*, qui représente le Fils; et la *volonté* ou la *charité,* qui représente le Saint-Esprit. La première de ces deux explications a été adoptée par saint Thomas, et la seconde par saint Bernard.

De même que du Père est engendré le Fils, dit saint Ambroise, de même que du Père et du Fils procède le Saint-Esprit; de même de l'*intelligence* est engendrée la *volonté*, et la *mémoire* procède des deux ; et de même que Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu en trois personnes, de même l'âme *intelligence*, l'âme *volonté,* et l'âme *mémoire* ne sont pas trois âmes, mais une seule âme en trois puissances.

Bossuet semble adopter l'une et l'autre des deux versions de saint Augustin. « Ainsi, dit-il, ces trois choses bien réglées, *être*, *connaître* et *vouloir*, font une seule âme heureuse et juste, qui ne pourrait ni *être,* sans être connue, ni *être connue* sans *être aimée*, ni distraire de soi-même une de ces choses sans se perdre tout entière avec tout son bonheur; car que serait-ce à une âme que d'*être* sans se *connaître*, et que serait-

ce de se *connaître* sans s'*aimer* de la manière dont il faut s'aimer pour être parfaitement heureux, c'est-à-dire sans s'aimer par rapport à Dieu, qui est tout le fondement de notre bonheur ?

» Ainsi à notre manière imparfaite et défectueuse, nous représentons un mystère incompréhensible ; une Trinité créée que Dieu fait dans nos âmes, nous représente la Trinité incréée que lui seul pouvait nous révéler, et pour nous la faire mieux représenter, il a mêlé dans nos âmes qui la représentent quelque chose d'incompréhensible. » (*Elévations sur les Mystères.*)

« L'image de la Trinité, dit-il ailleurs, reluit magnifiquement dans la créature raisonnable. Semblable au Père, elle a l'*être ;* semblable au Fils, elle a l'*intelligence* ; semblable au Saint-Esprit, elle a l'*amour ;* semblable au Père, au Fils, au Saint-Esprit, elle a dans son *être*, dans son *intelligence*, dans son *amour*, une même félicité et une même vie. Vous ne sauriez lui en rien ôter sans lui ôter tout ; heureuse créature et parfaitement *semblable*, si elle s'occupe uniquement de lui. Alors parfaite dans son *être*, dans son *intelligence* et dans son *amour*, elle *entend* tout ce qu'elle *est*, elle *aime* tout ce qu'elle entend ; son être et ses opérations sont inséparables. Dieu devient la perfection de son *être*, la nourriture immortelle de son *intelligence*, et la vie de son *amour*. » (*Élévations sur les Mystères*).

Dans son Sermon sur le mystère de la Sainte-Trinité, ce n'est plus l'*être*, c'est la *mémoire* que Bossuet considère comme représentant dans notre âme la personne du Père : « Comme le Père, dit-il, ce trésor éternel, se communique sans s'épuiser, ainsi ce trésor invisible et intérieur que notre âme renferme dans son propre sein ne perd rien en se répandant ; car notre *mémoire* ne s'épuise pas par les conceptions qu'elle enfante, mais elle demeure toujours féconde, comme le Père est toujours fécond. »

Certes, ce n'est pas la profondeur qui manque à ces pensées. Ici Bossuet ne cesse pas d'être lui-même, toujours sublime, toujours admirable par ce coup-d'œil d'aigle qui pénètre au fond de toutes les questions qu'il aborde. Toutefois l'éternelle

fécondité de Dieu ayant sa source dans sa volonté toute puissante, il répugne à dire que c'est par la *mémoire* que l'âme humaine ressemble au Père. La puissance de l'homme n'est pas dans sa *mémoire*, faculté passive qui n'est que le reflet de toutes les autres, mais dans sa *volonté*, par laquelle seule il imite l'action créatrice en tirant de lui-même les actes qu'il produit.

De nos jours, plusieurs hommes de talent et de science ont tenté une nouvelle explication de la Trinité humaine. Voici celle de M. l'abbé Frère : « En Dieu, dit-il, il y a trois propriétés : *Posséder tout être, connaître tout ce qu'il possède, aimer tout ce qu'il connaît*. De même, dans l'esprit de l'homme, il y a trois propriétés : *retenir* ou *posséder*, car on possède en retenant, *connaître*, *aimer*. L'image de Dieu est donc la substance et les propriétés de son esprit. A l'exemple de Dieu, l'homme retient ou possède par la *mémoire*, il comprend par l'*entendement*, il aime par la *volonté*. Mais ni cet *entendement*, ni cette *mémoire*, ni cette *volonté*, n'est une *personne* dans l'homme. Elles n'y ont reçu d'autre caractère que celui de *faculté*. Les facultés de l'homme sont la représentation positive des personnalités divines. Voyez la ressemblance de génération entre Dieu et l'homme ; génération en Dieu, du Père au Fils ; procession du Fils et du Père à leur esprit ; génération en l'homme, de la *possession* à la *connaissance*, et de celle-ci à la *volonté*, et de ces deux facultés à l'*amour*. » (*L'homme connu par la Révélation.*)

Cette explication nous paraît plus ingénieuse que vraie. Cependant l'auteur, en reconnaissant que *les facultés de l'homme sont la représentation positive des personnalités divines*, était heureusement entré dans la voie qui devait le conduire à la vérité. Mais il a mal classé les facultés de l'âme, et cette première erreur devait amener des conséquences de même nature. Il n'a pas su voir que la *mémoire* et l'*intelligence* sont inséparables, et ne forment qu'une seule et même faculté ; car *se souvenir*, *c'est connaître* : point de *connaissance* sans *mémoire* ; point de *mémoire* sans *connaissance*. Donc ne distinguer la personne du *Père* de la personne du *Fils* que de la même manière que la *mémoire* se distingue dans l'homme de

l'*intelligence*, c'est en réalité les confondre. En second lieu, il n'est pas exact de dire que c'est par la mémoire que l'homme *retient l'être*, qu'il *se possède*. Par la *mémoire*, l'homme ne *retient* que la *connaissance*; il ne *retient* l'*être*, il ne se possède, il n'est maître de soi, il n'a empire sur lui-même que par la *réflexion* et la *liberté*. Enfin, M. l'abbé Frère paraît identifier la *volonté* avec l'*amour*. Or, rien de plus distinct de la faculté d'*aimer* que la faculté de *vouloir* : car l'homme est *passif* dans l'*amour*, et *actif* dans la *volonté*. Le premier fait est un simple *état* de l'âme, qui dépend autant des causes extérieures que des dispositions intérieures. Le second est un *acte*, une *opération* dont le principe et la cause sont dans l'homme.

M. Buchez, dont l'ouvrage nous a inspiré la pensée de traiter cette question, après avoir cherché à démontrer que les solutions précédentes sont inexactes ou incomplètes, propose aussi son système. Le voici, tel qu'il le présente : « L'âme dit-il, doit-être étudiée sous trois aspects : 1° comme substance simple et *activité pure*; 2° comme substance agissante, ou comme *action pure*; 3° comme substance possédant ses actions et les conservant, ou *mémoire pure*. Il n'y a pas de faculté ou de propriété appartenant purement à l'âme qui ne puisse être ramenée facilement à ces trois aspects : il n'y en a pas une qui n'en émane. » M. Buchez établit ensuite le rapport entre cette Trinité psychique et la Trinité divine. Il fait remarquer avant tout que l'activité est le signe positif et particulier par lequel l'homme se distingue de tous les autres êtres animés ou bruts; lui seul est capable d'agir *à priori*, et il tire de cette faculté sa plus grande puissance, la puissance même qui le fait souverain du monde créé. Si l'âme, dit-il, n'était pas une activité, elle ne serait pas libre; elle ne serait jamais spontanée, car elle serait passivement déterminée par les autres forces de la nature. Mais il distingue entre *l'activité en puissance*, et *l'activité en acte*. « L'activité *en puissance* est la faculté génératrice elle-même; elle suppose nécessairement la distinction toujours possible à établir entre ce que cette activité produit dans un moment donné, et ce qu'elle pourrait produire. L'activité *en acte* c'est l'*action*, qui est engendrée de l'acti-

vité en puissance, comme le Fils est engendré du Père. L'action est l'image, le verbe de cette activité, ou cette parole intérieure qui, selon les expressions de saint Augustin, se revêt d'un corps pour agir au dehors. C'est par ce verbe que l'homme meut son corps, et à l'aide de son corps qu'il agit sur le monde extérieur, qu'il fait, en un mot, tout ce qu'il fait. Enfin l'action étant intra-substantielle, il en résulte quelque chose de substantiel que nous pouvons désigner très-imparfaitement par des mots, quelque chose que nous appellerons une modification de la substance ou une qualité nouvelle dans cette substance. Ce quelque chose une fois produit ne se perd pas; il est à jamais possédé, c'est la *mémoire* spirituelle. Or, la *mémoire* procède de l'*action,* puisque c'est celle-ci qui engendre la modification intra-substantielle; elle procède de l'*activité* substantielle, puisqu'elle même est substantielle, et possède une certaine activité. Elle participe de l'une et de l'autre; elle leur est consubstantielle, et cependant elle en diffère. Cette *possession* est en nous l'image de la troisième personne de la Trinité. On pourrait dire que cette troisième puissance est l'amour du Fils pour le Père, et du Père pour le Fils, etc. »

Cette explication, quelque savante, quelque ingénieuse qu'elle soit, s'écarte trop néanmoins des principes universellement adoptés en psychologie, pour être admise sans modification. Nous reconnaissons avec M. Buchez que le caractère principal qui distingue l'âme humaine, c'est l'*activité*; que l'unité de l'âme serait impossible si l'âme n'était pas une activité; que cette activité est le fond de son être, la condition de sa puissance, de sa liberté, de sa moralité, de sa vie, de sa personnalité. Mais cette activité n'est elle pas tout entière dans la volonté, et la volonté, dans sa double manifestation, n'est-elle pas le principe de la connaissance et de l'action; de la connaissance dans l'acte d'attention, de l'action dans l'acte de volition? Ainsi toute science dans l'homme est fille de la volonté. Tout ce qu'il y a en lui de connaissance est une génération spirituelle dont la source est dans l'activité même qu'il développe. L'âme humaine ne peut d'ailleurs exister comme *activité* sans se connaître; car toute puissance, toute cause est nécessairement intelligente. Toute action suppose la

conscience de ce qu'on veut, la conception du but qu'on se propose. L'intelligence, c'est donc l'activité se connaissant elle-même par la pensée, elle et tout ce qu'elle produit ou peut produire. Mais de même qu'il n'y a point de puissance, point d'action, sans pensée, sans parole intérieure qui la manifeste à elle-même, ainsi il est incontestable que l'amour du vrai, l'amour du bien procède à la fois de la volonté et de l'intelligence ; qu'il n'y a point d'amour sans connaissance de son objet, et sans adhésion de la volonté à ce même objet. Ainsi *vouloir*, *connaître*, *aimer* ; *activité*, *intelligence*, *sensibilité*, telles sont sans aucun doute les trois modifications fondamentales de la substance que nous appelons l'âme humaine. Et, chose admirable ! ces trois manifestations d'un seul et même être, d'un seul et même *moi*, outre qu'elles s'identifient dans l'unité de la substance, sont égales entre elles ; car l'amour est en raison de la connaissance, et la connaissance en raison de l'activité. L'attention est la mesure de la clarté de l'idée ; et l'idée qu'on se forme de l'objet, la mesure du sentiment qu'il inspire. De sorte qu'on ne peut aimer le bien et s'y attacher, sans le connaître et sans vouloir l'aimer, ni le connaître sans vouloir le connaître ; de sorte encore que toute action morale, tout acte de vertu, tout accomplissement parfait de la loi du devoir suppose nécessairement le concours simultané de ces trois facultés. Si l'activité se déployait dans l'homme sans conscience d'elle-même, de ce qu'elle veut et de ce qu'elle fait, ce ne serait qu'une force aveugle, soumise à la fatalité, ou plutôt ce ne serait pas une force, car toute puissance qui s'ignore n'est pas proprement une puissance. Toute connaissance que ne féconderaient pas l'amour et la volonté serait une connaissance stérile et sans but. Enfin, que serait l'amour lui-même sans la lumière intellectuelle qui éclaire son objet, et sans activité pour réaliser ses tendances ?

Il serait difficile de contredire ces principes ; car, d'une part, notre explication nous paraît être en parfaite harmonie avec l'expression catholique du dogme de la sainte Trinité, et, d'autre part, elle s'appuie sur l'observation la plus exacte des faits psychologiques.

Et d'abord, c'est à la personne du Père que le symbole attri-

bue la toute puissance : *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ.* Or, la toute puissance de Dieu est dans son activité infinie, dans sa *volonté* souverainement efficace. C'est toujours sous la notion de *Verbe*, de *suprême intelligence* que la personne du Fils est présentée dans les textes sacrés : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.... Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, omnia per ipsum facta sunt...* « Chaque être, dit saint Augustin, a la *raison* propre de sa création. Où placer les *raisons* des choses, si ce n'est dans l'intelligence même du Créateur? » Enfin c'est comme source d'*amour* et de *charité*, que l'Église ne cesse de proposer à nos adorations la troisième personne de la Trinité divine : *Fons vivus, ignis, caritas,.... infunde amorem cordibus.* Mais l'Esprit saint est aussi présenté comme une source de lumière. Ceci ne contredit en rien nos explications. L'*amour* dans l'homme n'est pas seulement principe d'action ; en échauffant le *cœur*, il éclaire l'*esprit*; car, plus l'*amour* s'applique à l'objet, plus il en accroît la *connaissance*. Ainsi rien de plus efficace que l'amour de Dieu, pour donner l'intelligence de ses perfections infinies. Toutes ces idées se trouvent parfaitement résumées dans cette strophe de l'hymne de la Trinité :

> Da *posse* quod *jubes*, *Pater ;*
> Da *scire*, Fili, quod *doces ;*
> Fac *corde* toto, Spiritus,
> Nos velle quod probas bonum.

En second lieu, l'observation psychologique contredit sur tous les points l'analogie qu'on chercherait à établir entre la *mémoire* et la personne du *Père* ou de l'Esprit saint. La mémoire dans l'homme, est une faculté passive et dérivée ; elle suppose l'exercice préalable de l'intelligence ; car elle n'est que la connaissance rappelée ou faisant retour à l'âme. Ell n'est pas principe d'action ; car rien de plus involontaire en général que le souvenir, rien de plus rebelle à tous les efforts de la volonté que la mémoire, quand nous en sommes dépourvus. La mémoire ne peut donc en aucune manière nous représenter la personne du Père, puisque, bien loin de pouvoir être

conçue comme le principe générateur du Fils, elle ne serait que le *reflet* du *Verbe* ou de l'*intelligence*.

La mémoire ne peut davantage être considérée comme représentative de l'Esprit saint ; car le souvenir ne suppose rien de plus que la conception ou la représentation mentale d'une chose déjà connue, et la reconnaissance de cette chose comme n'étant pas nouvelle pour nous. Le souvenir est idée et non sentiment ; c'est le retour d'une notion que l'esprit avait perdue de vue, et qui lui apparaît de nouveau. Le souvenir n'a donc rien qui présente la moindre analogie avec l'*amour*, avec la *charité*, avec ce feu divin qui embrase et féconde les cœurs, et leur inspire ces dévouements sublimes qui font des hommes des Vincent de Paule ou des martyrs. D'ailleurs, n'est-ce pas rabaisser la divinité au niveau de l'homme que de lui attribuer la mémoire ? Dieu, par cela seul qu'il est éternel, ne voit-il pas d'un seul regard qui est lui-même, comme parle Fénelon, le passé, le présent et l'avenir ? La mémoire suppose la succession et le progrès. Or, il n'y a en Dieu ni succession, ni solution de continuité, ni alternatives quelconques ; sa science est infinie et immuable comme lui-même.

Si donc il est possible à la raison humaine de montrer dans l'homme l'image de la Trinité divine, nous ne pensons pas qu'elle puisse se révéler en dehors des principes que nous venons de poser : *vouloir, connaître, aimer*, telle est incontestablement la triple manifestation de la substance de l'âme humaine et de la puissance qui est en elle. Et ceci est d'ailleurs parfaitement d'accord avec notre destinée. Pourquoi, en définitive, l'homme a-t-il été mis sur la terre ? Pour *connaître*, pour *aimer*, et pour *pratiquer* le bien. Or, la religion, en nous enseignant que la seule fin de notre existence est de connaître, d'aimer et de servir Dieu, ne résout-elle pas clairement dans notre sens le problème de la Trinité humaine, par la destination qu'elle assigne aux trois facultés essentielles à notre âme ? Donc il nous paraît évident que c'est comme être *sensible*, *intelligent* et *libre* que l'homme est l'image de Dieu. En un mot, qu'est-ce que la perfection pour l'homme ? N'est-ce pas de réaliser dans ses œuvres, autant qu'il est possible à la nature humaine, le bien absolu, le bien parfait ? Mais la réalisation du bien par la

puissance de la *volonté* en suppose la *connaissance* et *l'amour*, et de même que Dieu *peut* tout ce qu'il *veut*, *connaît* tout ce qu'il *peut*, *aime* tout ce qu'il *est* et tout ce qu'il *fait*, de même l'homme se *possède* comme *activité libre*, a *conscience* de la *force* qu'il *possède* et des *actes* qu'il *produit*, et s'*aime* lui-même dans sa liberté et dans le *bien* qu'il *opère*.

Comme si Dieu avait voulu faire briller son image dans toutes les manifestations de l'âme humaine, il n'est pas une seule forme de la pensée qui ne nous montre la triplicité ramenée sans cesse à l'unité. Le langage n'est-il pas encore une révélation magnifique de cette loi de notre nature? La proposition et le jugement dont elle est le signe, qu'est-ce autre chose que l'union de deux termes par le moyen d'un troisième, que l'identification de la substance et de l'attribut par le lien de l'affirmation? Ainsi, dit Bossuet, « quiconque connaîtra l'homme verra que c'est *un ouvrage de grand dessein,* qui ne pouvait être ni conçu ni exécuté que par une sagesse profonde, » puisque Dieu n'a pas cru devoir le créer sur un autre type que lui-même.

QUATRIEME PARTIE.

DE LA NATURE DU SUJET PENSANT.

Tout, dans l'âme humaine, tend à l'unité; tout en elle vient en dernière analyse s'ordonner et s'harmoniser dans l'unité. L'*unité,* voilà la loi suprême de l'esprit humain, dont toutes les autres ne sont en quelque sorte que les corollaires. Nous l'avons prouvé, en montrant comment, d'une pluralité d'impressions dans les organes, résulte dans l'esprit l'unité d'idée et de sentiment; comment, d'une pluralité d'idées résulte dans le langage l'unité de jugement comment, d'une pluralité de jugements combinés selon certaines règles, et déduits les uns des autres, résulte dans le raisonnement et dans la démonstration l'unité de conséquence; comment la faculté d'association groupe nos souvenirs et nos conceptions, pour les ramener également, sous les auspices de la raison, à l'unité de la pensée, de la phrase et du discours; comment, d'une pluralité de volitions dans l'âme et de mouvements dans le corps résulte l'unité d'intention, de but et d'action; comment enfin la même loi de simplification nous force de rattacher la pluralité indéfinie des faits internes aux facultés où ils ont leur principe, aux puissances qui les engendrent. Pour compléter notre démonstration de cette grande loi d'unification, il nous reste à prouver que la triade humaine se résout elle-même dans la simplicité absolue de la substance pensante, dans l'unité indivisible du *moi*. En un mot, la pensée, malgré l'innombrable variété de ses formes, et précisément à cause de cette innombrable variété, est incompatible avec un sujet multiple et composé, et ne peut se développer, sous l'empire de la logique, et comme expression et image de la vérité, que dans l'unité et par l'unité. Nous avons donc à démontrer dans cette quatrième partie que l'être *sensible, intelligent* et *libre* est *un;* que ce qui *sent, connaît* et

veut en lui, est un seul et même *moi* ; *un* en *trois*, comme Dieu lui-même, mais avec cette différence qu'il est une seule *personne* en trois *facultés*, et non une seule substance en trois *personnes*.

CHAPITRE I[er].

EXISTENCE DU SUJET PENSANT.

L'existence de la substance corporelle n'est plus sérieusement contestée. Rien de plus réel que la matière pour ceux qui nient aujourd'hui la spiritualité du sujet pensant. La matière est même pour eux la seule réalité. Mais le scepticisme et la manie des systèmes n'ont respecté aucune vérité, et l'existence des corps a eu ses contradicteurs aussi bien que l'existence des esprits. Comme ces deux questions sont liées intimement l'une à l'autre, nous nous attacherons d'abord à réfuter, en peu de mots, les objections de Berkeley et de Hume.

ARTICLE I[er]. *Existence de la substance corporelle prouvée par l'existence même des modes et des propriétés de la matière.*

Selon Berkeley, rien de plus obscur que l'idée d'une substance étendue. Il soutient que par les sens nous ne percevons autre chose que des qualités sensibles, et nullement l'existence et la substantialité d'un objet sensible ; et qu'admettre un mode corporel, distinct et indépendant de nos sensations, c'est se créer une pure chimère. Locke avait dit avant lui que l'idée de substance ne peut être une idée simple, qu'elle n'est qu'une collection ou une combinaison d'idées simples que nous rapportons à un sujet supposé. Berkeley n'avait nié le monde des corps que pour établir le monde spirituel sur les ruines de l'empirisme. Hume et Condillac vont plus loin. Ils nous apprennent que les corps comme les esprits ne sont que des collections de sensations, attendu que, ne connaissant les esprits et les corps que par nos sensations, la notion de corps, comme celle d'esprit, n'est que la notion de plusieurs sensations ou de

plusieurs phénomènes réunis. Donc, suivant eux, affirmer la substance, c'est affirmer une chose dont nous ne pouvons avoir aucune connaissance, puisque la perception soit, interne, soit externe, ne nous en dit absolument rien. Et c'est ainsi qu'ils arrivent à ce terme où, le monde physique et le monde intellectuel s'écroulant à la fois, la sensation règne seule au-dessus des abîmes du néant.

Mais d'abord, il est faux que nous n'ayons aucune notion de la *substance* ou de l'*être*. Car cette notion est dans tous les esprits, et dans l'esprit de ceux mêmes qui prétendent n'en avoir aucune connaissance; et elle a son expression dans toutes les langues. En second lieu, il est faux que le mot *substance* signifie pour nous la même chose que les mots *collection de phénomènes*. Des *collections*, dit M. Royer Collard, ne sont pas des êtres. Tout le monde comprend cela ; tout le monde distingue la *substance* des *phénomènes* qui la manifestent, l'*être* de ses *modes*, la *qualité* du *sujet* qui la supporte. Enfin, il est faux que les objets de la perception extérieure et de la conscience soient les seules choses dont nous ayons notion. Tout le monde croit aux rapports des nombres, ainsi qu'aux rapports des principes à leurs conséquences, puisque tout le monde calcule et raisonne, même les sceptiques et les sensualistes. Or on calcule et on raisonne avec la *raison*, et non avec les *sens externes* et le *sens intime*. Nous ne pouvons, il est vrai, décrire les corps que par leurs qualités apparentes, et nous ne les connaissons que par les propriétés qui affectent nos sens; mais la *raison*, ce troisième moyen de connaître, dont les sensualistes voudraient ne tenir aucun compte, nous dit que ces qualités supposent nécessairement quelque chose, qu'elles qualifient et en qui elles résident, que ces propriétés se lient ou se rattachent à quelque chose qui en est le soutien. En un mot, je ne crois pas plus invinciblement à l'existence des phénomènes sur le témoignage de mes sens, que je ne crois, sur le témoignage de ma raison, à la vérité de ce principe, que tout phénomène et toute collection de phénomènes, que tout mode et toute collection de modes se rapporte à une substance.

Qu'est-ce que nous entendons en effet par *corps ?* Un corps, pour tout homme qui se rend compte de ses idées, c'est ce qui

est étendu, tangible, impénétrable, coloré, mobile ; c'est ce qui a les trois dimensions, longueur, largeur et profondeur ; c'est ce qui est solide, liquide, fluide, etc. Un *corps* n'est donc ni l'*étendue*, ni la *forme*, ni la *solidité*, etc. Ce ne sont là que des *qualités* qui n'ont d'existence que dans le *sujet* auquel elles adhèrent, que dans l'*être* auquel elles appartiennent, et qui séparées de cet être par l'abstraction n'ont plus dans leur isolement qu'une existence idéale. Un *corps* n'est pas l'*étendue* ; car l'*étendue* moins la *substance* ne serait que l'étendue intelligible, et l'étendue intelligible n'est pas l'étendue matérielle. Ce n'est pas non plus la *forme ;* car la *forme* moins la *substance* ne serait qu'une pure conception de l'esprit, et une forme purement idéale n'est pas une forme matérielle et tangible. Ce n'est pas non plus la solidité ; car la solidité peut devenir liquidité, la liquidité fluidité. Or, sous ces changements, sous ces phénomènes qui paraissent et disparaissent, il y a quelque chose qui demeure ; et ce qui demeure, ce qui est stable au milieu de ces variations de la forme, de l'étendue et de la densité, c'est précisément le corps, c'est la substance matérielle. Les corps, en tant qu'entités substantielles, ne sont donc pas perçus par les sens, dont chacun, pris à part, ne nous atteste que celle des propriétés de la matière avec laquelle la nature l'a mis en rapport. Mais ce qui est tout aussi incontestable que le témoignage de nos sens, c'est que nous ne percevons jamais l'une ou l'autre de ces propriétés sans la rapporter à quelque chose qui n'est pas elle et que nous concevons comme ne pouvant pas ne pas exister sous les apparences ou phénomènes qui nous la révèlent. Ce quelque chose, c'est l'être, c'est la substance, qui existe pour celui qui la nie comme pour celui qui l'affirme ; car on peut bien la nier par système, mais on ne peut pas ne pas la concevoir comme quelque chose de nécessaire.

ARTICLE II. — *Existence de la substance pensante, prouvée par l'existence même des modifications de la pensée.*

La matière existe réellement, et elle est autre chose qu'une

collection de qualités. Elle a l'existence substantielle, et non pas seulement l'existence phénoménale. C'est ce que reconnaissent aujourd'hui la généralité des philosophes matérialistes. Ils se bornent donc à nier la réalité de la substance spirituelle, soit en soutenant que ce qu'on appelle *âme*, *esprit*, n'est qu'une *force*, une *collection de facultés*, soit en prétendant que le sujet qui pense en nous n'est autre chose que le cerveau, ou tout au plus une harmonie résultant de l'accord de certaines parties corporelles.

Du reste, ils admettent la réalité des phénomènes de la pensée, comme ils admettent la réalité des modifications de la matière. Mais d'abord, puisqu'ils trouvent légitime de conclure l'existence des corps, de l'existence des phénomènes corporels, en vertu du principe que tout attribut suppose nécessairement un sujet d'inhérence, pourquoi trouvent-ils illégitime de conclure, en vertu du même principe, l'existence des esprits de l'existence des phénomènes de la pensée? Le rapport nécessaire des phénomènes sensibles à la substance corporelle n'est pas plus évident que le rapport nécessaire des phénomènes intérieurs à la substance spirituelle. Il n'y a pas plus de raison pour affirmer l'un que pour affirmer l'autre. La pensée suppose un être pensant, comme l'étendue et l'impénétrabilité supposent un être étendu et impénétrable. Si l'on nie la réalité de l'être pensant, il faut nier la réalité de la pensée elle-même. Car la pensée n'est pas plus évidente à la conscience que le *moi* pensant. Je ne puis affirmer l'une sans l'autre; et j'affirme effectivement l'une et l'autre, au même titre et sur le même témoignage, quand je dis : *je pense*.

Nous ne répondrons pas pour le moment à ceux qui font de la pensée une propriété ou une fonction de la masse encéphalique, ni à ceux pour qui l'esprit n'est que l'harmonie des principaux organes du corps. Quant à ceux qui considèrent l'âme comme une force, ou comme une collection de forces ou de facultés, nous répondrons qu'une force n'est qu'un attribut qui ne se soutient pas tout seul, qu'une qualité qui suppose nécessairement un être en qui elle réside et qui la mette en action; et qu'une collection de facultés ne serait qu'une pure idéalité, sans la substance à laquelle elle se rattache. Point

de sensibilité, point d'intelligence, point de volonté, sans un être qui sente, qui connaisse et qui veuille. Tout cela est si clair et si évident, qu'on s'étonne d'être obligé d'insister sur de pareilles vérités.

CHAPITRE II.

DE LA DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS.

Nous sommes certains qu'il y a en nous quelque chose qui pense. Mais l'être qui, dans l'homme, est le sujet de la sensation, de la connaissance, de la volition, de la pensée, en un mot, est-il le même que celui auquel nous attribuons l'étendue, la solidité, la forme, la couleur ? Ce qui sent, ce qui perçoit, ce qui veut, est-ce la même chose que ce qui a les trois dimensions de l'étendue, que ce que nous pouvons voir par les yeux, entendre par les oreilles, toucher, presser avec la main, transporter d'un lieu à un autre par la force de nos muscles ?

Les matérialistes le prétendent ; nous ferons bientôt justice de leur prétention. Mais avant d'aborder cette question, nous ferons remarquer que la distinction de l'âme et du corps est une notion naturelle à l'esprit humain, commune à tous les hommes, consacrée par toutes les langues, et qui, bien loin de répugner à la raison, est parfaitement conforme à la raison. Car, quoi de plus naturel que de concevoir comme distincts deux êtres que l'on conçoit si clairement comme pouvant exister séparément, et dont nous pouvons nous former, comme nous nous formons en effet, une idée si différente ? Quoi de plus logique que de distinguer les êtres par leurs modes, et de rattacher à des substances de nature différente des propriétés qui n'ont pas la moindre analogie entre elles ?

Or, nul doute que nous ne concevions très-clairement comme possibles, d'une part, l'existence d'un corps ayant pour modes l'étendue, la solidité, la forme ; et d'une autre part, l'existence d'un esprit ayant pour attribut l'intelligence, la sensibilité, la volonté. Bien certainement l'idée de la distinction de ces deux êtres n'a pour nous rien de contradictoire.

L'idée de cette distinction n'est-elle pas précisément celle

que nous nous formons toutes les fois q[illegible] tive d'une ou que l'on prononce devant nous les mo[illegible] e une Quel est celui pour lequel le mot *corps* sig[illegible] que ce qui a solidité, étendue, figure ; et qu[illegible] lequel le mot *esprit* signifie autre chose que ce[illegible] naît, veut, réfléchit, raisonne et pense ? Qu'on [illegible] tions que tous les dictionnaires de toutes les langu[illegible]nt des mots *corpus* e *mens*, σωμα et ψυχη, *bachar* et *ruach*, etc., et l'on se convaincra qu'il n'y a rien de plus universel et de plus réel que la distinction des idées qu'ils expriment et des êtres qu'ils représentent.

C'est qu'en effet on a compris dans tous les temps que le sentiment, la connaissance, la volition, le raisonnement, la pensée, en un mot, et ses diverses modifications, étaient choses si différentes de l'étendue, de la tangibilité, de la figure, de la couleur, et par la nature, et par la manière dont nous les percevons, qu'il a été aussi impossible de ne pas rapporter ces diverses modifications de la pensée à un seul et même sujet, que de ne pas les rapporter à un sujet distinct de celui auquel nous attribuons les modes que nous percevons par les sens. En un mot, pour tous les hommes, l'*esprit*, c'est ce qui *pense*; le *corps* c'est ce qui est *tangible*. Or, si tous les hommes l'entendent ainsi, peut-on contester encore la distinction de l'âme et du corps ?

Mais tout le monde l'entend-il ainsi ? Nous allons en juger. « On raconte d'un sauvage, dit M. Pariset, qu'ayant trouvé la montre d'un Européen, il la prit pour un animal, la jeta saisi d'effroi contre terre, et la mit en pièces ; l'action était absurde ; le raisonnement ne l'était pas : c'est celui que nous faisons toutes les fois que nous voyons un objet se mouvoir par sa propre force et sans impulsion étrangère. Sur la seule apparence de ces mouvements spontanés, nous déclarons que l'être qui les produit est un être vivant, qu'il est *animé*, ou, ce qui revient au même, qu'il est mu par un ressort, par une force intérieure que nous appelons *âme*. » Voilà le premier mouvement de la nature. Toutes les fois que nous voyons une série d'effets disposés évidemment avec dessein, avec intention d'atteindre un certain but, nous supposons nécessairement

de sensibilit[illegible]
être qu[illegible]e d'un principe, autre que la matière où ces effets se [illegible]isent, qui préside à leur arrangement, et qui les fait concourir au même résultat. En un mot, tout ordre, toute coordination de moyens suppose une cause intelligente; et dans l'homme, cette cause intelligente, ce n'est assurément pas, pour quiconque s'abandonne aux lumières du bon sens, le corps ni aucune partie du corps.

« A ne considérer ses mouvements que dans un temps donné, continue M. Pariset, on pourrait se persuader qu'à l'égal de quelques machines ingénieuses, ses membres cèdent à des impulsions, à des pressions dont le jeu nous est caché, mais qui ne diffèrent pas de celles qui font tourner les uns sur les autres les rouages d'une pendule et les roues d'une voiture à vapeur. On pourrait encore supposer que les contractions des cordes musculaires qui remuent en sens opposé les leviers osseux sur les articulations, ne sont que des effets électriques. A ce compte la machine humaine et les machines artificielles seraient des constructions similaires : avec cette différence toutefois que la puissance motrice venant à s'épuiser des deux parties, les machines artificielles n'auraient en elles-mêmes aucun moyen de la rétablir ou d'y suppléer, tandis que la machine humaine porte partout avec elle un principe de conservation qui l'avertit de ses pertes et lui suggère les ressources propres à les réparer. Quel est ce principe? C'est celui qui donne à cette merveilleuse machine la faculté de sentir et de penser, et, par le sentiment et la pensée, la faculté de varier ses mouvements et de les accommoder aux éventualités du monde extérieur.

» Ces mouvements sont donc ralentis, suspendus, précipités, diversifiés selon les rencontres et les nécessités. Et ces mutations, d'où dépendent-elles ? D'impressions, de sensations, de souvenirs, de jugements, de volontés, c'est-à-dire d'actions d'une telle nature, qu'il est impossible de les assimiler à celles dont la matière est l'instrument. Prenez en effet une matière, quelle qu'elle soit; ramenez-la, si elle est composée, à ses éléments les plus simples, aux atômes qui se sont unis pour la constituer; donnez à ces atômes toutes les figures et tous les arrangements imaginables; épuisez sur ce point toutes les combinaisons, et concevez, s'il se peut, qu'il résulte jamais de tout cela l'ombre

même d'une aptitude à sentir, l'ébauche la plus fugitive d'une sensation! folie! chimère! Il y a plus, et ici se manifeste une différence capitale, ou plutôt une solution de continuité absolue entre le principe sentant et tous les principes matériels ou tous les atômes que l'on voudra supposer.

» Ce n'est pas en effet à la perception d'une seule impression que notre sensibilité est restreinte; elle en reçoit des milliers qu'elle convertit en sensations et qu'elle ne confond pas. Or, ne pas les confondre, c'est les distinguer, c'est en sentir les rapports : et la comparaison d'où naît une perception de rapports ne peut appartenir qu'à un être simple, à une substance qui n'a pas de parties, qui n'est pas composée. Cette idée de simplicité, d'unité, de non-composition, exclut toute idée de composition ou de matière. Elle ne saurait même se concilier avec l'idée de l'atôme le plus isolé et le plus pur. Il suit de là que le principe sentant n'est pas matériel; s'il n'est pas matériel, il n'est pas divisible, il n'est pas destructible : car toute destruction n'étant pour la matière elle-même qu'une séparation de parties, comment admettre une séparation de parties dans un être qui n'en a pas?

» Ce principe de sentiment, d'intelligence et de mouvemen qui nous anime, ou, ce qui est la même chose, notre âme, est donc immortel, et si cette conclusion résulte, comme induction nécessaire, d'un des actes les plus familiers de notre esprit, d'une perception de rapports ou d'un jugement, à plus forte raison résultera-t-elle de ces magnifiques perceptions d'ensemble, de ces merveilleuses suites d'idées qui brillaient comme des lumières divines dans la tête des hommes qui ont illustré notre espèce, un Homère et un Virgile, un Aristote et un Newton, un Demosthène et un Bossuet, un Socrate et un Fénelon, un Hippocrate et un Sthal. Entre les nobles conceptions de ces sublimes génies et les propriétés qui caractérisent la matière, qu'y a-t-il de commun? Et comment établir jamais une transition entre des termes si opposés? Syllogisme et matière, deux choses incompatibles! »

Telle est l'opinion d'un savant, d'un médecin, qui, en raison de ses études et de sa profession, a dû expérimenter toute sa vie sur la matière, et en particulier sur le corps humain. Il nous

accorde même plus que nous ne lui demandions pour le moment. Car il passe immédiatement, par la même série de conséquences, de la spiritualité de l'âme à son immortalité. Tant il est vrai que dans l'ordre moral toutes les vérités se tiennent comme par la main, et qu'une fois entré dans les voies de la logique, nous sommes irrésistiblement forcés d'en parcourir le cercle tout entier.

Qu'y a-t-il donc de plus certain que la distinction des deux substances? Cette distinction ne se retrouve-t-elle pas dans les plus anciennes doctrines ? Qu'est-ce que les Indiens, par exemple, entendaient par leur *Prakriti* et leur *Atma*, si ce n'est la *matière* et l'*âme* impliquée dans les liens de la matière ? Qu'était-ce dans la doctrine des anciens philosophes chinois que l'*Yang* et l'*In*, si ce n'est la double matière subtile et grossière, céleste et terrestre, parfaitement distincte de la raison primitive ou principe de toutes choses, *Li*, et des *Chin*, c'est-à-dire, des génies ou puissances de la nature ? Qu'était-ce encore que leur *Hoang-Hoen*, si ce n'est l'*âme* douée de la faculté de connaître, distinguée de l'*âme grossière* douée seulement de la faculté de sentir ; la première ayant le privilége de remonter au ciel, d'où elle était descendue, et de devenir *Chin* ou pur esprit, l'autre partageant les destinées du corps auquel elle était liée ? Qu'était-ce enfin, suivant d'anciennes traditions recueillies par Sharistani, que les deux principes du *Zend-Avesta*, *Ormuzd* et *Ahriman*, si ce n'est, l'un, le principe proprement spirituel, et l'autre le génie de la matière qui serait comme l'ombre des esprits ? Parcourons tous les anciens systèmes, et nous reconnaîtrons que la distinction des deux substances, lorsque l'idée n'en a pas été altérée par le panthéisme, et même malgré ces altérations, fait le fonds des doctrines qu'ils contiennent. Ainsi nous retrouvons chez les gnostiques le *principe hylique* ou la matière, distinct du *principe pneumatique*, et du *principe psychique* ou de l'âme, qui n'est proprement ni la matière ni l'esprit. Le *Satan* des Manichéens n'est que la personnification de la matière dans les corps, ou les démons, de même que Dieu n'est que *l'esprit-lumière* se particularisant dans les âmes humaines. Rien de plus clair dans Pythagore, dans Anaxagoras, dans Platon, etc., que la

conception des deux principes, des deux substances, l'une sous la notion de *monade* ou d'unité, l'autre sous celle de *dyade* ou de pluralité.

Toutefois, la duplicité de signification qui est souvent attribuée au mot *âme* (anima, Ψυχη), dans les écrits des anciens a pu rendre équivoque leur croyance à la spiritualité du principe pensant. Quelquefois, sous le nom d'âme, ils entendent cette substance simple, spirituelle, incorruptible, immortelle, qui pense en nous ; d'autres fois, ils entendent une substance matérielle, mais d'une matière subtile, déliée, et à peu près de la nature de l'air ou de la lumière. Mais alors ils la distinguent clairement de l'esprit, dont elle est en quelque sorte la forme et le vêtement. Les anciens semblaient donc reconnaître dans l'homme trois substances directes : le *corps*, grossier, corruptible et matériel ; l'*âme sensitive*, anima, principe de la vie organique, commune à l'homme et aux animaux, et enfin l'*esprit* ou l'intelligence, purement spirituel, et renfermé dans l'*âme* comme dans son enveloppe. Ils admettaient alors comme deux degrés dans la mort : le premier degré consistait dans la séparation de l'*âme* d'avec le *corps;* l'*âme* qui avait mal vécu s'envolait avec l'*esprit*, mais pour rester avec lui dans les enfers où elle souffrait les peines qu'elle avait méritées. Mais celle qui avait bien vécu s'arrêtait *seule* dans les Champs-Élysées pour y jouir d'un bonheur parfait, conservant la forme du corps qu'elle avait animé et toutes les inclinations qu'elle avait eues sur la terre, tandis que l'*esprit* s'élevait vers les régions supérieures jusqu'au séjour des Dieux. Cette opinion se remarque surtout dans Homère, qui était le grand théologien des Grecs. Dans l'Odyssée, Ulysse raconte qu'étant descendu dans les enfers, il y vit le divin Hercule, c'est-à-dire son image (son âme) ; car pour lui (son esprit) il est avec les dieux immortels, et assiste à leurs festins :

> Τὸν δέ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληίην
> Εἴδωλον. αὐτός δὲ μ'ετ' ἀθανάτοισι Θεοῖσι
> Τέρπεται εν θαλὶῃς, etc.

On pourrait croire qu'ici Homère admet une double personnalité, l'une exprimée par βίην Ἡρακληίην, et l'autre par αυτος.

Mais le mot ειδωλον détermine clairement la signification de βίη Ἡρακληιη ; ce n'est pas proprement Hercule que reconnaît Ulysse, ce n'en est que l'image, la forme sensible, la représentation, l'apparence. Le véritable Hercule, αυτος, la *personne* même du héros, est auprès des dieux. Rien de plus conforme aux vrais principes de la psychologie, qui identifie le *moi* avec la substance spirituelle.

On pourrait également tirer de très-fausses inductions de l'emploi que fait l'Écriture sainte du mot *âme*, dans des circonstances où il semblerait devoir être entendu dans un sens matérialiste. Dieu dit que les eaux produisent des *reptiles d'âme vivante ;* et un peu après, Dieu donne à l'homme et aux animaux, *à toute âme vivante*, les herbes de la terre pour se nourrir. Et ailleurs, Dieu fait alliance avec l'homme et *avec toute âme vivante*, c'est-à-dire avec tous les animaux. Et en parlant du déluge, Dieu fit périr tout ce qui avait le *souffle de l'esprit de vie*, ou la respiration, tout ce qui vit. Et encore, je vais exterminer *toute chair qui a en elle l'esprit de vie.* Et ces manières de parler ont pu faire croire aux anciens Hébreux que cette âme qui est commune aux hommes et aux bêtes, et que l'Écriture fait résider dans le sang, *anima carnis in sanguine est*, que cette âme, dis-je, était matérielle et différente de l'intelligence que l'Ecriture n'attribue pas aux bêtes, *quibus non est intellectus.*

C'est dans ce sens que le Juif Philon distingue l'*âme sensitive* de l'âme raisonnable. Il dit que l'âme sensitive ou vitale est celle par laquelle nous vivons de la vie du corps ; mais que l'âme raisonnable, qui est un écoulement de la raison divine est une substance spirituelle ; elle n'est pas un air mu et agité, mais une image de la puissance divine.

Au reste, ce serait étrangement abuser de ces textes mêmes, que de mettre en question si la spiritualité de l'âme est positivement reconnue par l'Écriture sainte, ou si elle admet deux âmes. Une ignorance grossière de l'esprit qui respire dans tous les monuments bibliques et chrétiens pourrait seule en douter, puisque la religion, ainsi que sa morale, repose tout entière, non-seulement sur le dogme de l'immortalité de l'âme, mais encore sur la distinction fondamentale d'un esprit

et d'un corps unis l'un à l'autre, et dont la réunion constitue l'être humain. Il est évident que par ces mots : *anima carnis in sanguine est*, l'Écriture n'entend pas que le *principe pensant* est dans le sang, mais que la *vie* du corps est dans le mouvement de circulation du sang, dans la respiration, enfin dans toutes les fonctions que la science appelle *vitales*. Or, la circulation du sang est indépendante de l'âme, elle a sa cause ailleurs que dans l'âme. Si l'âme, qui est immortelle, en était le principe moteur, elle disposerait souverainement de la vie du corps ; ce qui n'est pas. Donc, autre chose est la *vie* physique, autre chose l'*âme*. La vie n'est pas une *substance*, elle n'est qu'un *effet*, l'effet de l'action divine arrêtant ou prolongeant à son gré le jeu des ressorts qui constituent la vitalité de l'organisme. L'*âme* seule est un *être* subsistant par lui-même ; l'*âme* seule est *substantielle*. Ce qui va suivre achèvera d'éclaircir la question.

Lorsque Dieu, voulant créer Adam, dit : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance*, et qu'après avoir formé son corps du limon de la terre, il l'eut animé, *en répandant sur son visage un souffle de vie*, il serait absurde d'entendre par ce souffle de vie un souffle sensible et matériel. On sait que Moïse et les Hébreux croyaient que Dieu est un pur esprit, et non un être animé ou corporel à la manière des hommes : ceci est surabondamment démontré par les défenses si souvent réitérées de figurer Dieu sous des formes sensibles, et par mille passages où tout culte idolâtrique est présenté comme une abomination, comme un outrage à la divinité. Il faut donc l'entendre d'un souffle spirituel et de l'âme raisonnable qu'il lui donna alors ; c'est par là seulement que l'homme pouvait ressembler à Dieu. Lorsqu'il veut faire périr les hommes par les eaux du déluge, il dit : *Mon esprit ne demeurera pas plus long-temps dans l'homme, parce qu'il est chair*. C'est cet esprit qu'il retire de l'homme par la mort ; c'est cet esprit qui s'en va et ne revient plus : *spiritus vadens et non rediens*. Enfin c'est cet esprit qui retourne à Dieu, qui en est l'auteur, lorsque la poussière retourne en la terre d'où elle est tirée : *revertatur pulvis in terram suam undè erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum*. Enfin, lorsque Jésus-Christ, ayant apparu à ses Apôtres après

sa résurrection, ceux-ci croyaient voir un esprit qui aurait pris la forme de son corps, pour leur faire illusion, Jésus-Christ leur dit pour les détromper : *Voyez et touchez, un esprit n'a ni chair ni os*; certes, en s'adressant ainsi à leurs sens, pour les convaincre de la réalité de son corps, il ne pouvait marquer d'une manière plus expresse la distinction des deux substances spirituelle et matérielle. Nous pourrions multiplier sans fin les citations ; mais celles qui précèdent suffiront pour ne laisser aucun doute sur la doctrine de l'Écriture sainte à cet égard. (Voyez la *Bible* de Vence, Dissertation sur la nature de l'âme.)

On a également mis en question le spiritualisme des Pères de l'Église, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Quelques écrivains mêmes, sans considérer ce qu'une pareille accusation avait d'invraisemblable, sont allés jusqu'à avancer qu'ils avaient ouvertement professé le matérialisme. Indépendamment de la preuve formelle que nous donnerons tout-à-l'heure du contraire, nous ferons observer qu'il serait bien étrange que les Pères se fussent prononcés en faveur des doctrines matérialistes, si inconciliables avec l'esprit du christianisme, dont le but est au contraire de spiritualiser l'homme, en le détachant des sens et de la matière, et si universellement combattues par toutes les écoles formées sous l'influence du platonisme, dont la partie la plus élevée et la plus pure avait, de l'aveu même des Pères, tant de points de contact avec les doctrines évangéliques. Est-il croyable que les premiers philosophes chrétiens, ayant à choisir entre les sublimes spéculations de Socrate et de Platon, et le système abject d'Épicure, aient donné la préférence à ce dernier, contre les intérêts évidents d'une religion qui n'a pas de plus grand ennemi que le matérialisme, et dont ils auraient si grossièrement méconnu l'objet et les tendances?

L'auteur de l'excellent *Précis de l'Histoire de la Philosophie* recherche les causes de l'erreur dans laquelle ces écrivains sont tombés au sujet des philosophes chrétiens de cette époque. Indépendamment des arguments qu'on a pu tirer des phrases ou des membres de phrase où quelques-uns s'expliquent sur l'âme distinguée du principe intelligent, comme s'ils eussent parlé du principe intelligent lui-même, quoique dans d'autres endroits, et quelquefois aussi dans les mêmes endroits, ils

établissent formellement que le *spiritus, mens*, qui pense dans l'homme participe de la nature spirituelle de Dieu, « Il existe, dit-il, une seconde cause, une cause plus générale de la méprise qui les a fait accuser de matérialisme. Ils ne furent pas tous de la même opinion sur la question de savoir si toutes les intelligences *créées* sont circonscrites par quelque chose que l'on pourrait par analogie appeler leur *corps*. A cet égard, les docteurs des premiers siècles de l'ère chrétienne peuvent être divisés en trois classes.

» La première comprend ceux qui ont pensé que les esprits supérieurs à l'homme, connus sous différents noms dans les traditions des peuples, et que la théologie catholique désigne sous le nom d'anges, ne sont point dégagés de toute enveloppe matérielle. Quelques-uns de ces écrivains, tels que saint Justin et Tertullien, paraissent avoir pensé que les anges sont revêtus de corps analogues aux nôtres ; mais cette opinion fut généralement repoussée. Les Pères qui admettent en un certain sens que les anges sont unis à des corps ont distingué entre corps et corps, ou plutôt entre les corps qui sont la matière existante à un certain état correspondant à l'organisation humaine, et la matière en général qui peut exister à une multitude d'états divers. Nous citerons quelques-uns des textes qui expriment cette opinion, parce qu'il est nécessaire de les avoir sous les yeux pour s'expliquer la confusion d'idées sur laquelle repose en grande partie le reproche de matérialisme qui leur a été adressé.

» Origène dit que cela est propre à Dieu de pouvoir être conçu existant sans substance matérielle et sans aucune espèce d'adjonction corporelle. Suivant Méthodius, les anges possèdent une substance formée d'air pur et de feu, qui n'a point la qualité terrestre.

» L'ange, l'âme, le démon, considérés dans leur subsistance, leur figure, leur image, sont des corps subtils, dit Macaire, de même que notre substance consiste dans un corps grossier. Saint Césaire dit que les anges sont incorporels par rapport à nous, et corporels par rapport à Dieu. Nous ne connaissons rien, dit saint Ambroise, qui soit dégagé de toute composition matérielle, si ce n'est la substance de l'adorable Trinité, qui,

pure et simple, possède seule une nature absolument exempte de tout mélange.

» Saint Augustin, qui appelle en quelques endroits les anges des animaux aériens, fait cette remarque : notre corps a sans doute la vie, et néanmoins, comparé aux corps futurs, tels que sont les corps des anges, il apparaît comme mort, quoiqu'il renferme encore l'âme. Le même Père soutient, dans plusieurs endroits de ses écrits, que les anges sont unis à des corps différents des nôtres.

» Claudien Mamert dit que l'homme est composé d'une nature corporelle et d'une nature incorporelle, qui doivent être élevées à un état plus parfait : que l'ange est composé d'un corps et d'un esprit qui surpassent l'un et l'autre en perfection toutes les autres créatures ; car leur esprit est plus puissant que tout esprit créé, et leur corps sublime est formé de l'élément le plus pur. Ils sont incorporels par cette partie d'eux-mêmes qui leur rend Dieu visible, et corporels par cette autre partie qui les rend visibles aux hommes.

» Quoique nous disions que les anges et les autres vertus célestes sont des natures spirituelles, il ne faut pas croire cependant, dit Cassien, qu'elles soient absolument incorporelles; et il appuie ce sentiment sur ces paroles de l'Apôtre qui reconnaît des corps célestes, des corps spirituels. Dans son Traité de la Trinité, saint Fulgence dit que c'est le sentiment de grands et doctes hommes qui interprètent ainsi ces paroles de l'Écriture : *Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos ignem urentem.*

» Nous n'examinons point ici théologiquement l'opinion que nous venons de signaler : nous la constatons seulement comme un fait dont il est essentiel de tenir compte pour résoudre l'objection qui nous occupe.

» La seconde classe, qui est aussi très-nombreuse, comprend ceux des Pères et des écrivains ecclésiastiques qui, faisant, comme les premiers, une distinction entre les corps tels que l'homme les connaît, et les divers états auxquels peut exister la substance corporelle ou la matière, affirment que les anges sont dégagés, non-seulement de corps proprements dits, mais aussi de toute enveloppe matérielle quelconque.

» Nous croyons qu'on doit ranger dans une troisième catégorie ceux des Pères qui, sans entrer dans la distinction signalée plus haut, se sont bornés à donner en général aux anges le nom d'esprits, de natures spirituelles, intelligibles, incorporelles. Comme les Pères qui ont soutenu que les anges sont revêtus d'une enveloppe matérielle leur donnaient la même dénomination et d'une manière absolue, ces expressions n'étaient point par elles-mêmes une formule de l'opinion contraire. Elles prouvent toutefois que les écrivains ecclésiastiques qui s'en sont servis, sans discuter la question philosophique des rapports de la matière avec l'esprit, ont voulu proscrire l'anthropomorphisme qui s'était mêlé aux idées de saint Justin et de Tertullien sur les anges.

» Il est aisé de voir, d'après cela, dans quelle confusion d'idées on a dû tomber, lorsqu'on a examiné attentivement les opinions des Pères sur cette question. Quand les uns disaient que les anges étaient corporels, matériels commes les âmes humaines, tandis que les autres affirmaient que les anges étaient incorporels, immatériels, par opposition à l'âme corporelle ou matérielle de l'homme, ces expressions se rapportaient, sauf quelques rares exceptions peut-être, non point à la nature des esprits angéliques ou humains, mais à leur union à une enveloppe matérielle quelconque. Dans la langue actuelle de la philosophie, de pareilles expressions signifieraient au contraire la matérialité proprement dite des âmes. Lors donc que dans l'interprétation de ces pensées antiques, on a pris pour point de départ la phraséologie moderne, les méprises étaient inévitables. Cette méthode a été la source d'une foule d'erreurs dans l'histoire de la philosophie. »

Mais la question sera résolue d'une manière bien plus positive encore par ces passages de Claudien Mamert, qu'on nous saura gré sans doute de reproduire, comme un monument curieux de l'argumentation chrétienne dans ces temps reculés. Cette citation doit nous intéresser d'autant plus que Claudien Mamert fut une des lumières de son siècle et une des gloires de la Gaule. Ici ce n'est plus seulement une reconnaissance indirecte de la spiritualité de l'âme; c'est une démonstration

directe, formelle de cette grande vérité, contre les objections de Fauste de Riez, qui soutenait l'opinion contraire.

« Dieu, dit-il, est incorporel ; l'âme humaine est l'image de Dieu, car l'homme a été fait à l'image et ressemblance de Dieu. Or, un corps ne peut être l'image d'un être incorporel ; donc l'âme humaine, qui est l'image de Dieu, est incorporelle.

» Tout ce qui n'occupe pas un lieu déterminé est incorporel. Or, l'âme est la vie du corps, et dans le corps vivant, chaque partie vit autant que le corps entier. Il y a donc dans chaque partie du corps autant de vie que dans le corps entier, et l'âme est cette vie. Ce qui est aussi grand dans la partie que dans le tout et dans un petit espace que dans un grand, n'occupe point de lieu. Donc l'âme n'occupe point de lieu. Ce qui n'occupe point de lieu n'est pas corporel. Donc l'âme n'est pas corporelle.

» L'âme raisonne, et la faculté de raisonner est inhérente à la substance de l'âme. Or, la raison est incorporelle et ne tient point de place dans l'espace. Donc l'âme est incorporelle.

» La volonté de l'homme est sa substance même, et quand l'âme veut, elle est toute volonté. Or, la volonté n'est pas un corps. Donc l'âme n'est pas un corps.

» De même la mémoire est une capacité qui n'a rien de local; elle ne s'élargit pas pour recevoir plus de choses ; elle ne se rétrécit pas, quand elle se souvient de moins de choses : elle se souvient immatériellement même des choses matérielles, et quand l'âme se souvient, elle se souvient tout entière ; elle est tout souvenir. Or le souvenir n'est pas un corps. Donc l'âme n'est pas un corps.

» Le corps sent l'impression du tact dans la partie où il est touché. L'âme tout entière sent l'impression, non par le corps tout entier, mais par une partie du corps. Une sensation de ce genre n'a rien de local. Or, ce qui n'a rien de local est incorporel. Donc l'âme est incorporelle.

» Le corps ne s'approche ni ne s'éloigne de Dieu. L'âme s'en rapproche ou s'en éloigne sans changer de place. Donc l'âme n'est pas un corps.

» Le corps se meut à travers un lieu, d'un lieu à un autre. L'âme n'a point de mouvement semblable. Donc l'âme n'est point un corps.

» Le corps a longueur, largeur, et profondeur, et ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, n'est point corps. L'âme n'a rien de pareil ; donc elle n'est point corps.

» Il y a dans tout corps, la droite, la gauche, le haut, le bas, le devant, le derrière. Il n'y a dans l'âme rien de semblable. Donc, l'âme est incorporelle.

» Tu dis qu'autre chose est l'âme, autre chose la pensée de l'âme. Tu devrais plutôt dire que les choses auxquelles pense l'âme ne sont pas l'âme ; mais la pensée n'est pas autre chose que l'âme elle-même. L'âme, dis-tu, se repose à ce point qu'elle ne pense à rien du tout. Cela n'est pas vrai. L'âme peut changer de pensée, mais non pas ne pas penser du tout. Que signifient nos rêves, sinon que, même lorsque le corps est fatigué et plongé dans le sommeil, l'âme ne cesse pas de penser? Ce qui te trompe grandement sur l'état de l'âme, c'est que tu crois qu'autre chose est l'âme, autre chose sont ses facultés. Ce que l'âme pense est un accident, mais ce qui pense est la substance même de l'âme.

» L'âme voit par l'entremise d'un corps ce qui est corporel et par elle-même ce qui est incorporel. Sans l'entremise du corps elle ne voit rien de ce qui est corporel, coloré, étendu. Mais elle voit la vérité, et la voit d'une vue immatérielle. Si, comme tu le prétends, l'âme corporelle elle-même, et enfermée dans un corps extérieur, peut voir par elle-même un objet corporel, rien ne lui est à coup sûr plus facile à voir que l'intérieur du corps où elle est renfermée. Eh bien, allons, dispose-toi ; mets-toi tout entier à l'œuvre : dirige sur tes entrailles et sur toutes les parties de ton corps cette vue corporelle de l'âme comme tu l'appelles. Dis-nous comment est disposé le cerveau, où repose la masse du foie, comment tient la rate... quels sont les détours et la contexture des veines, les origines des nerfs... quoi donc? Tu nies que tu sois obligé de répondre sur de telles choses ; et pourquoi le nies-tu? Parce que l'âme ne peut voir directement et par elle-même les choses corporelles. Pourquoi donc ne le peut-elle pas, elle qui n'est jamais sans penser, c'est-à-dire, sans voir? Parce que nul ne peut voir sans l'entremise de la vue corporelle les objets corporels. Or, l'âme, qui voit par elle-même certaines choses, mais non les choses cor-

porelles, voit donc d'une vue incorporelle. Or, un être incorporel peut seul voir d'une vue incorporelle. Donc l'âme est incorporelle.

» Si l'âme est un corps, qu'est-ce donc que l'âme appelle son corps, sinon elle-même ? Ou l'âme est corps, et dans ce cas elle a tort de dire mon corps ; elle devrait bien plutôt dire *moi*, puisque c'est là elle-même. Ou si l'âme a raison de dire *mon corps*, comme nous le pensons, elle n'est pas corps.

» Ce n'est pas sans raison qu'on dit que la mémoire est commune aux hommes et aux animaux. Les cigognes et les hirondelles reviennent à leur nid, les chevaux à leur écurie, les chiens reconnaissent leur maître. Mais comme l'âme des animaux, quoiqu'elle retienne l'image des lieux, n'a pas la connaissance de son être propre, ils demeurent bornés au souvenir des objets corporels qu'ils ont connus par les sens du corps ; et privés de l'œil de l'esprit, ils ne sauraient voir non-seulement ce qui est au-dessus d'eux, mais eux-mêmes.

» On nous adresse un syllogisme formidable, et que l'on croit insoluble. L'âme, nous dit-on, est où elle est, et n'est pas où elle n'est pas. On espère nous faire dire, soit qu'elle est partout, soit qu'elle n'est nulle part. Car alors, pense-t-on, si elle était partout, elle serait Dieu ; si elle n'était nulle part, elle ne serait pas. L'âme n'est point tout entière dans tout le monde entier. Mais de même que Dieu est tout entier dans tout l'univers, de même l'âme est tout entière dans le corps. Dieu ne remplit point de la plus petite partie de lui-même la plus petite partie du monde, et de la plus grande, la plus grande. Il est tout entier dans chaque partie, et tout entier dans le tout. De même l'âme ne réside point par parties dans les diverses parties du corps ; ce n'est point une partie de l'âme qui sent par l'œil, et une autre qui anime le doigt ; l'âme tout entière vit dans l'œil et voit par l'œil ; l'âme tout entière anime le doigt et sent par le doigt.

» L'âme qui sent dans le corps, quoiqu'elle sente par des organes visibles, sent invisiblement. Autre chose est l'œil, autre chose la vue ; autre chose sont les oreilles, autre chose l'ouïe ; autre chose les narines, autre chose l'odorat ; autre chose la bouche, autre chose le goût ; autre chose la main, autre

chose le tact. Nous distinguons par le tact ce qui est chaud ou froid, mais nous ne touchons pas la sensation du tact, et elle n'est ni chaude ni froide. Autre est l'organe par lequel nous sentons, et la sensation que nous sentons. »

A coup sûr, dit M. Guizot, en rapportant ce passage, ni l'élévation ni la profondeur ne manquent à ces idées. Elles feraient honneur à tous les philosophes de tous les temps, et rarement la nature propre de l'âme et son unité ont été vues de plus près et décrites avec plus de précision.

CHAPITRE III.

INCOMPATIBILITÉ DE LA PENSÉE AVEC LA MATIÈRE, PROUVÉE PAR LA NATURE MÊME DE LA PENSÉE.

Ce que nous avons dit dans le chapitre précédent nous laissera peu de choses à dire dans celui-ci sur une question qui se trouve déjà résolue par le fait. Nous n'aurons en quelque sorte besoin que de résumer les preuves qui se trouvent implicitement renfermées dans l'argumentation de M. Pariset et de Claudien Mamert.

Rien de plus simple, rien de plus indivisible que la pensée. Prenez un sentiment, une idée, une volition ; cherchez à décomposer chacun de ces faits, et vous vous convaincrez qu'il n'existe et ne peut exister comme sentiment, comme idée, comme volition que sous la condition absolue de l'unité et de l'identité. Et qu'on ne dise pas qu'il y a des sentiments complexes, des idées complexes, des volitions complexes : le phénomène interne le plus complexe est toujours un, toujours identique à lui-même. Car en supposant qu'il y ait des affections qui se composent de plusieurs autres affections, des jugements qui se composent de plusieurs autres jugements, des déterminations qui se composent de plusieurs autres déterminations, il faut toujours admettre le procédé de simplification qui ramène à l'unité d'émotion cette pluralité de sentiments, à l'unité de croyance cette pluralité de jugements, à l'unité de décision cette pluralité de déterminations, pour n'en faire qu'une seule et même affection, qu'un seul et même ju-

gement, un seul et même acte, désormais indivisibles, puisqu'ils ne sauraient subsister comme sentiment, comme jugement, comme acte *sui generis*, dans leur état de composition ou de complexité. Considérés seulement dans les circonstances qui ont concouru à les former, ces faits peuvent paraître complexes ; mais ils sont parfaitement simples, si on les considère en eux-mêmes, et comme résumant sous la loi de l'identité les divers éléments qui sont venus se confondre en eux et avec eux. Ainsi, vous aurez beau prouver que l'amour maternel est un sentiment composé de plusieurs autres sentiments, que l'idée d'homme est une idée composée de plusieurs autres idées, que la volonté de marcher est un composé de plusieurs autres volontés; vous serez obligé de convenir que l'amour maternel, en tant qu'amour maternel, que l'idée d'homme en tant qu'idée d'homme, que la volonté de marcher en tant que volonté de marcher, est une, simple, indécomposable, puisque, si vous essayez de les décomposer, vous n'avez plus l'amour maternel, mais tout autre sentiment, vous n'avez plus l'idée d'homme, mais toute autre idée, vous n'avez plus la volonté de marcher, mais toute autre volition. L'unité, la simplicité, l'indivisibilité, tels sont incontestablement les caractères de la pensée, de même que la pluralité, la multiplicité, la divisibilité sont les caractères de la matière. Or, deux choses dont la nature est si différente, dont les caractères sont si opposés, sont nécessairement inconciliables. C'est ce que nous allons démontrer par l'examen de l'hypothèse qui considèrerait la pensée comme un attribut de la matière.

Prenons d'abord nos exemples parmi les phénomènes de la sensibilité. Soit une seule sensation de douleur : cette sensation ne peut être éprouvée que par un sujet simple; car dans l'hypotèhse où le sujet sentant serait étendu et multiple, il arriverait, ou que chacune des parties dont il se compose éprouverait la sensation, et alors il n'y aurait plus une seule sensation, comme dans notre hypothhèse, mais un nombre indéfini de sensations ; ou que chaque partie du sujet sentant éprouverait une partie de la sensation ; ce qui est absurde, puisqu'outre l'impossibilité évidente de diviser une sensation en tiers, quarts, cinquièmes, dixièmes de sensation, il resterait tou-

jours à dire où la totalité se trouverait réunie ; ou enfin qu'une seule partie du sujet sentant éprouverait la sensation à l'exclusion de toutes les autres, et cette dernière hypothèse n'est pas moins inadmissible, car cette partie étant elle-même étendue et divisible, comme toute portion de la matière, il resterait toujours à concevoir comment cette divisibilité pourrait se concilier avec l'unité de la sensation. Si, au contraire, on suppose cette partie simple, on reconnaît ce que l'on prétendait nier, c'est-à-dire l'unité du sujet sentant, seule compatible avec l'unité de la sensation

Ce que nous avons dit des phénomènes de la sensibilité peut se dire de ceux de l'intelligence, de l'idée, du jugement, du raisonnement, etc. Soit, par exemple, l'idée de la ressemblance qui existe entre deux objets : nul ne peut percevoir un rapport de ressemblance sans avoir deux choses ou deux idées à comparer. Si le sujet qui compare et qui doit prononcer sur le rapport de ressemblance est étendu et composé de parties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les deux idées, dit M. Laromiguière ? Seront-elles toutes deux dans chaque partie, ou l'une dans une partie et l'autre dans l'autre ? Choisissez : il n'y a pas de milieu. Si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible. Si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons à la fois, deux substances, deux *moi*, mille, si vous supposez l'âme composée de mille parties. Mais d'ailleurs cette dernière hypothèse est impossible, puisque chaque partie étant de même nature que le tout, c'est-à-dire, composée et divisible, ne peut par conséquent constituer ce centre indivisible de perception qui est absolument nécessaire pour saisir dans toute sa simplicité le rapport des deux idées; car rien n'est plus simple, plus indécomposable qu'une idée de rapport.

Le même raisonnement s'applique avec la même évidence à l'attention et à la volonté. Rien de plus simple, rien de plus indivisible que l'acte par lequel l'âme est attentive et se détermine. D'abord, c'est une chose bien démontrée, que l'attention ne peut se partager, et qu'elle se détruirait par l'effort même que ferait l'âme pour diviser son regard et le repartir en même temps sur plusieurs objets différents. Il en est de

même de la volition : elle peut être plus ou moins forte, plus ou moins faible ; mais forte ou faible, elle est certainement identique à elle-même, et suppose à la fois la parfaite simplicité du sujet voulant, et l'unité du but vers lequel il tend. En un mot, le vouloir suppose nécessairement une force unique d'où part le développement d'activité qui le constitue, et une direction unique que cette force lui imprime ; car cette force ne pourrait se diviser dans son action et dans son but, sans être contraire à elle-même et sans se neutraliser. Or, cette unité d'action et de tendance est incompatible avec la matière. Si le sujet voulant était composé de parties, où serait le centre d'action, où serait le principe d'activité. Si on le place dans chaque partie, l'action est divergente, en même temps que multiple ; car alors il n'y a plus une seule force, une seule direction, une seule volition ; mais il y a autant de volitions que de parties, autant que de principes d'activité. Si on morcelle la volition, pour en distribuer les fractions entre les diverses parties de l'âme, on divise ce qui est indivisible, on tente l'impossible, on tombe dans l'absurdité.

CHAPITRE IV.

UNITÉ ET SIMPLICITÉ DU SUJET PENSANT PROUVÉE PAR L'IDENTITÉ DU MOI ET L'UNITÉ INDIVISIBLE DE LA PERSONNE HUMAINE.

Ce que personne ne contestera, ce que la conscience affirme à chacun de nous avec une irrésistible autorité, c'est qu'il n'y a en nous qu'un seul *moi*, toujours un, toujours le même, au milieu de la perpétuelle mobilité de ses émotions, de ses idées et de ses actes ; c'est que la *personne humaine* est aussi indivisible, aussi indécomposable que chacun des faits qui se succèdent à chaque instant en elle. Nous savons d'une science certaine que les phénomènes de la pensée sont dans une continuelle instabilité ; que chacun d'eux ne dure qu'un moment, pour faire place à un autre qui disparaît avec la même rapidité. Mais ce que nous savons avec une égale certitude, c'est qu'au sein de cette variété infinie, il y a quelque chose de permanent, quelque chose qui ne change pas, qui demeure tou-

jours identique, qui n'admet dans son existence aucune solution de continuité, quelque chose enfin qui est le soutien indélébile de tous les phénomènes internes, et comme le lien indissoluble sans lequel tous les éléments fugitifs et isolés de la pensée ne pourraient former cette trame unie et continue qui constitue la vie intellectuelle et morale de l'homme.

Les principes que nous venons d'exprimer peuvent se résumer dans les trois propositions suivantes, dont le seul énoncé équivaut à une démonstration : 1° Quel que soit le mode actuel du *moi*, il en est affecté tout entier ; 2° quelque nombreuses que soient les modifications éprouvées par le *moi* dans un même moment, il est simultanément affecté tout entier par chacune d'elles ; 3° enfin quel que soit le temps qui s'est écoulé entre les différents modes qui se succèdent en nous, c'est toujours le même moi qui en est le sujet.

Nous disons d'abord que le *moi* est affecté tout entier par chacun des modes dont il a conscience. En effet, qui oserait soutenir que quand il est sous l'influence d'une émotion quelconque, ou quand il acquiert une connaissance, ou enfin quand il prend une détermination, ce n'est que la moitié, ou le tiers, ou le quart de lui-même qui souffre ou qui jouit, qui connaît ou qui veut ? Qui oserait dire que sa personne n'est pas engagée tout entière par la responsabilité morale d'une mauvaise action, ou d'une mauvaise intention, n'est pas tout entière atteinte par le remords qui en est le premier châtiment ? Qui oserait dire que le *moi* peut se diviser, de manière que le même acte ne serait imputable qu'à une partie du *moi*, tandis que les autres parties en seraient parfaitement innocentes ?

En second lieu, on ne peut nier que chacun de nous ne puisse simultanément éprouver cinq sensations différentes. Il est même certain que le *moi* n'est jamais borné à une seule sensation ; car il est bien rare que les cinq sens ne soient pas affectés en même temps, chacun selon sa nature et par les causes qui ont la propriété d'agir sur lui. On ne peut nier non plus que ces cinq sensations simultanées n'aboutissent à un centre commun. Car il n'y a pas un *moi* qui sente par le *tact*, un autre par la *vue*, un autre par l'*ouïe*, un autre par l'*odorat*, un autre enfin par le *goût*. C'est un seul et même

moi qui sent et qui juge à la fois par ces cinq organes, qui compare ces diverses sensations et qui les distingue, qui veut prolonger les unes et se délivrer des autres, si les unes sont agréables et les autres pénibles. La simultanéité de ces modes prouve même invinciblement l'unité du principe sentant. Car, dit M. Gerusez, s'ils n'étaient pas présents sur un seul point unique et indivisible, on aurait le sentiment d'autant de *moi* qu'il y aurait de sensations ; or, la conscience dément cette multiplicité. Mais en serait-il ainsi si le *moi* était étendu et matériel ? Dans cette hypothèse, n'arriverait-il pas, ou que l'une de ces sensations occuperait le moi tout entier, et alors il ne pourrait plus être occupé par les autres, il y aurait succession et non plus simultanéité ; ou que l'une de ces sensations occuperait une partie du *moi*, l'autre une autre, et alors ce ne serait plus le même *moi* qui éprouverait ces différentes sensations ?

Nous disons en troisième lieu que, quel que soit l'intervalle qui sépare nos différentes modifications, c'est toujours le même *moi* qui en est le sujet, c'est toujours au même *moi* que la conscience rattache les modes présents et les modes passés, les perceptions et les souvenirs. Or, si l'esprit était composé et multiple, il serait, comme tout ce qui est multiple et composé, sujet à division, à dissolution, et par conséquent à mutation; peu à peu ou tout d'un coup il lui arriverait certainement de perdre quelques-unes de ses parties, d'être changé dans ses éléments, de cesser ainsi d'être lui-même. Il serait identique comme les corps qui, à proprement parler, ne le sont pas; il ne le serait pas davantage. Il pourrait être plus ou moins ce qu'il aurait été auparavant; mais ce plus ou moins serait la perte de sa parfaite identité. (Voyez *Damiron*.)

Donc il est évident que l'unité et l'identité du moi sont inconciliables avec la matière. Donc, la pensée a son principe, non pas dans le corps, ni dans aucune partie du corps, mais dans cette substance simple et indivisible que nous appelons *âme*.

Voyons en effet si nous pouvons dire du corps ce que nous avons dit du *moi*. Le moi est affecté tout entier par chacun des modes qu'il éprouve ; chaque partie du corps au contraire a

ses modes en propre auxquels ne participent en rien les parties contiguës. L'oreille, par exemple, est étrangère aux impressions de la lumière et des couleurs, comme la rétine l'est à l'action des sons ; les saveurs n'affectent pas plus l'organe de l'ouïe, que les odeurs n'affectent l'organe de la vue. En un mot, chacune des propriétés de la matière n'agit que sur la partie du corps que la nature a mise en rapport avec elle. La contusion que je reçois au bras est nulle pour ma jambe, et réciproquement. Or si, quand mon bras est blessé, le *moi* était en lui, il n'y serait nécessairement qu'en partie, puisque le *moi* serait, non pas une partie du corps, mais le corps tout entier. Mais ce qui prouve que le moi n'est ni tout entier, ni en partie dans mon bras ou dans ma jambe, c'est qu'en même temps que je sens la douleur de mon bras, je sens que ma jambe est sans douleur, et que tous mes autres membres sont également intacts. Donc, en dehors de cet ensemble d'organes que j'appelle mon corps, il existe quelque chose qui sent à la fois par chacun d'eux, sans se confondre avec aucun.

Nous avons dit encore que le moi tout entier éprouve simultanément plusieurs modes différents et mêmes contraires; car je puis à la fois jouir et souffrir, jouir en satisfaisant mon appétit, souffrir d'une blessure à la tête ou dans toute autre partie du corps. Mais ce qui est possible, ce qui se réalise à chaque instant pour le *moi*, est impossible pour le corps, dont chaque partie ne peut avoir qu'un seul mode à la fois, par exemple, une seule figure, un seul mouvement, un seul volume, un seul degré de densité ou de température.

Enfin, tandis qu'il est certain que le *moi* qui sent, qui connaît et qui veut actuellement est le même *moi* qui sentait, qui jugeait, qui voulait hier, avant hier, et ainsi de suite, en remontant jusqu'aux premiers moments de son existence, il est au contraire impossible de prouver que ce corps qui est le mien et qui aujourd'hui a telle forme, telles dimensions, telle pesanteur, est absolument le même que j'avais il y a dix ans, il y a vingt ans, il y a trente ans. La science nous fait connaître que les parties de la matière sont dans une instabilité continuelle ; et la physiologie nous apprend que le corps humain regagne chaque jour par l'alimentation et par toutes les

voies naturelles ce qu'il perd à chaque instant par la transpiration et par tous les autres moyens sécrétoires; que chaque jour de nouvelles molécules s'ajoutent et s'assimilent à sa substance, pour remplacer celles qui s'en détachent successivement; qu'au milieu de ce double travail de croissance et de décroissance, dont le continuel développement maintient l'harmonie des fonctions vitales, l'opinion de ceux qui croient que le corps se renouvelle entièrement tous les dix ans, n'a rien d'invraisemblable, rien que de très-conforme aux lois de la nature. Or, comment expliquer la mémoire dans l'hypothèse de la matérialité du *moi ?* Comment un corps qui au bout de dix ans n'aurait plus aucune des molécules dans lesquelles la pensée se serait développée avant cette époque, pourrait-il se souvenir des modes antérieurs, puisqu'il n'existait pas encore, et que pour que le souvenir soit possible, il faut de toute nécessité avoir existé au moment où les modes qui en sont l'objet se sont passés? L'identité du *moi*, si bien constatée par la conscience, a donc pour condition absolue l'unité et la simplicité du sujet pensant. Donc la *spiritualité* de l'âme est une vérité aussi indubitable que son *existence* même.

CHAPITRE V.

EXAMEN DE LA THÉORIE PHRÉNOLOGIQUE.

La nécessité d'admettre un centre d'unité pour expliquer les opérations mentales est si évidente et si palpable, que le matérialisme a été forcé de reculer devant les objections irréfutables de ses adversaires. Mais il ne s'est pas tenu pour battu. Ce centre d'unité, selon lui, c'est le cerveau, qui, par les ramifications innombrables du système nerveux dont il est le tronc, se lie à toutes les parties du corps humain, et est le point d'union où toutes les fonctions de la vie et de la pensée ont leur principe. Il est juste de dire cependant que les phrénologistes se divisent en deux classes.

Les uns, tels que Gall et Spurzeim, ne paraissent point contester la distinction des deux substances; ils reconnaissent la liberté de l'âme, qu'ils invoquent même pour nous engager à

perfectionner et à développer les organes de notre intelligence et de nos affections. Or, si la liberté peut agir sur le cerveau et le modifier, elle n'est donc pas une fonction cérébrale, elle est donc indépendante du cerveau et peut lui survivre. Le docteur Gall soutient « qu'il est d'accord avec les Pères de l'Église, en démontrant l'influence de l'organisation sur l'exercice des facultés intellectuelles, sans rendre pour cela l'âme matérielle. » Et Spurzheim avoue « qu'on ne saurait expliquer la connaissance simple du *moi* par la structure et les fonctions du système sensible, tandis que les spiritualistes ont une explication qu'ils peuvent faire valoir dans toutes les circonstances. » Il va plus loin, il regarde la croyance à l'immortalité de l'âme comme l'expression non équivoque de la véritable destinée de l'homme. Or, si le sujet de la pensée est immortel, s'il a en outre pour caractères l'unité et l'identité, comme le proclament la plupart des phrénologistes, il est évident que le spiritualisme a gain de cause, puisque l'immortalité et la simplicité de l'âme sont inconciliables avec la multiplicité des molécules du cerveau, et avec l'état de dissolution auquel il est réduit après la mort.

Les autres, à la tête desquels il faut placer le docteur Broussais, sentant bien que le *moi* tue la *pluralité* du sujet pensant, ont cherché à se débarrasser du *centre d'unité*, en niant purement et simplement son existence. « Un troisième fait non moins important, dit-il, c'est que le sentiment de la personnalité, qui, chez l'homme *instruit*, s'exprime par le signe *moi*, signe de *pure convention*, paraît tenir à la même région du cerveau qui préside au jugement de nos propres facultés.... Mais ce qui est évident, c'est que le sentiment personnel exprimé par le signe *moi*, n'est pas l'homme par excellence, l'homme tout entier, comme le prétendent quelques psychologistes; car, ainsi que nous l'avons vu, l'homme ne peut pas être constitué homme par un phénomène qui ne se montre en lui qu'à des périodes intermittentes. » Il s'élève ensuite contre ceux qui professent que la conscience contient tous les faits relatifs aux sens, ceux relatifs à la raison, ceux relatifs à la connaissance et ceux relatifs à la volonté, et cherche à démontrer que cela est impossible, attendu 1° que l'homme a des

sensations avant d'avoir la conscience; 2° qu'il n'est pas dans la nature de l'homme de toujours connaître et que les faits du ressort de la connaissance et de la raison disparaissent dans la folie; 3° que les faits de la volonté ne se rencontrent que dans des conditions où l'intelligence prédomine sur les instincts et sur les sentiments.

M. Broussais revient souvent sur cette question, parce qu'il comprend parfaitement que c'est là le point décisif. C'est la peur qu'il a de ce terrible *moi* qui lui fait nier tout organe central régulateur de tous les actes relatifs au moral de l'homme. Selon lui, c'est à la région supérieure du front que le *moi* appartient. Ailleurs, après avoir cherché à établir que toutes nos facultés sont en rapport avec des fibres musculaires, il en conclut qu'il n'est pas besoin que chaque faculté aille faire un appel au sentiment personnel, au *moi*, au *sensorium commune* ou à l'âme, en un mot, à un point central, pour en obtenir l'action musculaire. Irrité, importuné par les objections de ses adversaires, et sans doute aussi par le cri de sa conscience, il a en quelque sorte juré une guerre à mort au *moi*; il l'attaque partout, il le poursuit à outrance. « Que ceux qui veulent tout rapporter au *moi*, dit-il ailleurs, à propos de ces instincts grossiers qui poussent aux excès des sens, à l'ivresse, à la débauche, nous disent donc à quelles qualités du sentiment personnel tiennent ces écarts. Si c'est une âme, un esprit, un *sensorium commune* qui répond des actions des hommes, et si ce n'est pas la matière cérébrale, ou, comme on nous dit, la chair, qu'on nous donne de meilleures raisons que les nôtres de ces variétés si communes parmi les hommes. » Nous ne nous arrêterons pas à faire remarquer ici la confusion d'idées et de principes dans laquelle l'auteur tombe à chaque instant. Ses assertions se réfutent assez d'elles-mêmes; et ce qu'on a peine à concevoir, c'est l'étrangeté des questions qu'il se pose. Car, se demander si la conscience embrasse tous les faits de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté, c'est faire preuve d'une profonde ignorance des premiers éléments de la psychologie; et paraître douter si le *moi* est le sujet des instincts grossiers qui poussent l'homme aux excès des sens, c'est dépasser la permission que s'arro-

gent quelquefois les philosophes d'outrager le bon sens. Oui, dirons-nous, c'est dans le *moi*, c'est dans l'*âme*, qu'il faut placer le siége de tous les penchants, de toutes les inclinations, de tous les désirs de l'homme, quels qu'ils soient, comme c'est dans la *chair* qu'il faut placer le siége de toutes les impressions qui éveillent en lui l'amour de la volupté. L'âme est sous l'influence de la chair et des sens ; qui ne sait cela ? Mais lors même qu'elle n'est pas la cause et le principe des *états* ou des *modes* que l'homme éprouve, elle en est toujours le sujet ; voilà ce qui est incontestable. L'*âme*, la *personne*, le *moi*, c'est l'homme tout entier, c'est l'homme par excellence. Car l'homme, c'est ce qui *sent*, *connaît* et *veut*. Hors de là, il n'y a plus qu'une agrégation de molécules qui ne constituent pas plus l'homme que les lettres de l'alphabet ne constituent le génie.

Cependant M. Broussais, qui prétend qu'il n'est pas nécessaire pour l'homme d'avoir le sentiment personnel pour exister et même pour se reproduire, est bien forcé de rendre hommage à l'existence du *moi*, quelque pénible que lui soit cette concession. « Le sentiment de notre personne, de notre identité, dans le passé comme dans le présent ; la prévision de cette identité dans l'avenir, la faculté de nous distinguer de tout ce qui n'est pas nous, le *moi* en un mot, puisque cette expression est adoptée, dépend-il de l'organe de la causalité, de celui de la comparaison générale, ou des deux réunies ? » Cette question l'embarrasse. Après avoir long-temps balancé, il finit par conclure que l'organe de la causalité est autant nécessaire que la faculté comparative générale à la distinction du *moi* ou de la personne, puisque, d'un côté, il faut, pour établir l'existence de la personne, un mouvement intérieur de comparaison, et de comparaison générale, et que, d'un autre côté, la personne ne peut exister sans *sentir* et *agir*, ce qui implique le sentiment de causalité. Or, si ce moi, toujours le même, sujet toujours identique du *sentiment* et de l'*action*, n'est pas quelque chose de distinct des organes, évidemment M. Broussais ne se comprend pas lui-même.

Nous prouverons donc d'abord que la théorie phrénologique, en ce qu'elle a de raisonnable et de vrai ne contredit

pas la spiritualité de l'âme, et que ce qu'elle a de faux rentre dans la doctrine matérialiste dont nous aurons à démontrer la fausseté 1° par l'absurdité de la doctrine en elle-même, 2° par l'immoralité des conséquences où elle conduit.

Mais afin de mettre nos lecteurs plus en état de juger la théorie phrénologique et sa réfutation, nous donnerons d'abord une description sommaire du cerveau, que nous emprunterons aux phrénologistes eux-mêmes.

Description du cerveau.

Nous n'entrerons dans aucun détail sur les os nombreux dont l'assemblage régulier forme les diverses parties de la tête humaine, sur la place qu'ils occupent, leur grandeur respective, les éminences qui s'élèvent de leur surface, les enfoncements dont ils sont creusés, les cavités dont ils servent à former les parois, en un mot, sur la structure intime du crâne. Nous nous bornerons à faire remarquer avec Richerand que s'il est vrai qu'on puisse estimer l'importance d'un organe par les soins qu'a pris la nature pour le mettre à l'abri des lésions extérieures, nul ne paraîtra plus essentiel que le cerveau; car il n'en est point qui paraisse avoir été l'objet d'une prévoyance plus attentive. La substance de ce viscère a si peu de consistance que la moindre injure eût altéré sa structure et dérangé son action. Aussi se trouve-t-il puissamment protégé par plusieurs enveloppes dont la plus solide est la boîte osseuse qui le renferme.

Outre cette enceinte résistante et dure, la masse cérébrale est recouverte d'une triple enveloppe membraneuse formée par la *dure-mère*, qui tapisse non-seulement l'intérieur du crâne et du canal vertébral, mais qui, s'interposant entre les diverses parties de la masse cérébrale, les soutient dans les diverses positions de la tête, et prévient leur compression mutuelle; l'*arachnoïde*, membrane transparente, de la nature des séreuses, ainsi appelée, à cause de l'extrême ténuité de son tissu; et la *pie-mère*, espèce de réseau vasculaire qui adhère immédiatement à la substance cérébrale, et qui provient en grande

partie de la subdivision des artères carotides et vertébrales qui fournissent le sang à l'appareil encéphalique.

Deux substances entrent dans la composition de l'encéphale : l'une, blanche comme le lait, présente toujours une disposition linéaire ; l'autre, de couleur grise ou cendrée, qui s'entremêle avec la première et qui paraît en être le soutien et l'origine. Le docteur Gall remarque en effet que chaque fois qu'un faisceau de substance blanche se divise en lignes ou en fascicules pour traverser une masse de substance grise, il en sort plus volumineux qu'il n'y était entré, parce que de nouvelles lignes blanches, qui prennent naissance dans cette masse grise, ne manquent jamais de s'ajouter aux premières et d'en grossir le faisceau. C'est pour cela qu'il regarde la substance grise comme la matière nourricière des nerfs. Si d'ailleurs les deux substances reçoivent des vaissaux sanguins, il est constaté que la grise en admet un bien plus grand nombre que la blanche, et l'on pourrait soupçonner que c'est principalement à cette particularité qu'elle doit la couleur qui la distingue.

La masse cérébrale se divise en trois parties : le *cerveau*, proprement dit, le *cervelet*, et la *moelle allongée*, dont la moelle épinière est un prolongement.

Le cerveau proprement dit est partagé par un sillon longitudinal en deux hémisphères d'un volume égal, dont chacun se divise en trois lobes non entièrement détachés les uns des autres. La périphérie du cerveau surpasserait de beaucoup le volume de la tête, si la nature n'avait pas pris soin de le replier sur lui-même, à la manière des intestins roulés autour du mésentère : ce qui donne les circonvolutions du cerveau. C'est par cet artifice que la membrane qui l'enveloppe peut être contenue dans les limites de la cavité crânienne. Cette disposition est prouvée par l'hydrocéphale ; et l'on peut avec un peu de patience pratiquer un déplissement qui la rend également sensible sur le cadavre. Il résulte de ces circonvolutions et de ces duplicatures, un grand nombre d'éminences et d'anfractuosités qui apparaissent à la surface de cet organe, et dont on n'a pu encore constater la régularité. Quand on dissèque le cerveau, en le coupant par tranches de haut en bas, ou quand on le déroule à la manière de Gall, on aperçoit un

grand nombre de parties remarquables, mais dont l'usage est resté inconnu aux physiologistes.

La moelle allongée, qui est, suivant Gall, le point central de tous les nerfs du corps humain, laisse voir sur sa partie supérieure quatre gros cordons blancs qui viennent s'y dessiner et dans le centre desquels se trouve la substance grise, ainsi que dans toute l'étendue de la médulle spinale. Ces quatre cordons sont les aboutissants de tous les nerfs qui sortent par les trous du rachis, ou, si l'on veut, des nerfs qui de toutes les parties se rendent de concert à ce centre commun.

De ces quatre cordons, les deux inférieurs, qui portent le nom d'*éminences pyramidales*, traversent le *mésocéphale*, et deviennent les cuisses ou pédoncules du cerveau. Bientôt ils se divisent en faisceaux et traversent deux masses de substance grise, dont l'une est improprement appelée *couche de nerfs optiques*, et l'autre *corps cannelés* ou *striés*: nous disons improprement, parce que les nerfs optiques passent sur les parties latérales de ces corps sans se confondre avec eux, pour se rendre aux *tubercules quadrijumeaux* antérieurs. Ces tubercules eux-mêmes font partie du cordon dont il s'agit, et sont aussi continus avec les cuisses et les éminences pyramidales, après s'être divisés dans ces renflements de substance grise.

Pour se faire une idée de la structure du cervelet, il faut revenir aux quatre cordons qui apparaissent à l'extrémité de la moelle allongée. Tandisque les deux inférieurs, les éminences pyramidales, grossis par un grand nombre d'autres faisceaux, qui ont pris naissance dans ces mêmes renflements, vont, en s'élargissant, en s'épanouissant, former les hémisphères du cerveau, les deux supérieurs, dits *éminences restiformes* vont fournir la substance blanche et linéaire du cervelet. En effet, ces deux cordons ne tardent pas à s'épanouir, et viennent s'unir à la substance grise qui est placée à la périphérie du cervelet. On ne saurait douter, dit M. Broussais, que la réunion de ces deux substances, qui constitue ce qu'on appelait autrefois l'*arbre de vie*, ne soit une membrane repliée sur elle-même. Mais Gall n'est pas encore parvenu à la déplisser.

De cette membrane repliée sur elle-même qui constitue le cervelet, partent des fibres blanches dont l'origine et les rap-

ports avec les éminences restiformes ne sont pas connus. Quoi qu'il en soit, ces fibres, en convergeant les unes vers les autres, forment les pédoncules du cervelet, et viennent se réunir à un *raphé*, sur la surface inférieure du *mésocéphale*, que l'on appelle encore *pont de varolle*..... Ainsi, les deux hémisphères du cervelet sont construits sur le même plan que ceux du cerveau. Les uns et les autres reçoivent des fibres blanches de la moelle allongée et en fournissent d'autres qui se réunissent à leurs centres respectifs, savoir le *corps calleux* pour le cerveau, le *mésocéphale* pour le cervelet, etc.

Quant au système nerveux, il est facile de se le figurer d'après cette description, si on se le représente comme un arbre immense dont la masse encéphalique est la racine ou le tronc, et dont les ramifications innombrables, les divisions et subdivisions presque infinies vont se distribuer, à travers tout l'organisme, en filets de plus en plus ténus et déliés dans toutes les parties du corps et jusqu'aux extrémités, pour y répandre partout la sensitivité, le mouvement et la vie, et fournir à l'intelligence et à la volonté les moyens physiques d'expression et de réalisation qui leur sont nécessaires.

Tel est donc l'organe qu'il s'agit de mettre en rapport avec la pensée. Or, quelle fonction remplit-il dans la production de ce phénomène? Voilà la question que les phrénologistes prétendent résoudre.

« Le centre cérébral, dit M. Broussais, reçoit des impressions par des nerfs qu'on peut considérer comme des conducteurs ; ces impressions, nous pouvons les appeler des stimulations, puisqu'elles réveillent et exaltent la fonction cérébrale. Les nerfs qui transmettent ces émotions à l'encéphale sont visibles, leur rôle est démontré par des expériences probantes, l'effet produit est manifeste ; nous pouvons donc admettre ces premières informations comme avérées.

» Le cerveau étant stimulé réagit ; c'est-à-dire, pour n'employer que des expressions claires et définies avec exactitude, il agit après avoir reçu une stimulation. Les actes ainsi produits peuvent être divisés en quatre ordres : 1° *instincts*, que nous subdivisons, avec les phrénologistes, en deux espèces:

en instincts proprement dits, et en besoins ou penchants 2° *sentiments* ; 3° *facultés intellectuelles*; 4° *mouvements*. Cette division comprend l'ensemble des fonctions du cerveau appréciable tant par nos sens que par l'induction. » M. Broussais signale ensuite les régions de l'encéphale qui correspondent aux trois premiers de ces quatre ordres de fonctions.

« Les *instincts*, premiers mouvements que le cerveau fait éxécuter pour le maintien de la vie, proviennent de la partie inférieure centrale et de la partie postérieure inférieure et latérale de ce centre principal de l'appareil nerveux. C'est de ces régions stimulées par les nerfs de l'intérieur et de l'extérieur du corps que partent les impulsions des mouvements par lesquels sont exécutées les fonctions de la circulation, de la respiration, de la digestion, de l'appétit générateur, le besoin de soigner les produits de la génération chez les animaux qui doivent prendre ces soins, le besoin d'association, la défense, l'attaque, la ruse, facultés qui sont communes à l'homme et aux animaux.

» Les *sentiments* dépendent de la partie supérieure du cerveau : ce sont des espèces d'instincts sociaux qui portent les hommes à se réunir pour vivre en société; ils sont les éléments de la civilisation; on en découvre des traces chez quelques animaux.

» Les *facultés intellectuelles* dépendent de la partie antérieure de l'encéphale; ce sont elles qui dotent l'homme de sa prééminence sur tous les animaux, chez lesquels on les trouve fort inférieures à ce qu'elles sont dans l'espèce humaine. »

Puis, M. Broussais s'efforce d'établir que ces trois divisions ont des rapports évidents avec le développement de ces trois régions de la tête, rapports qu'on ne peut contester, dit-il, en voyant l'accord qui règne entre les dispositions physiques et les qualités instinctives, morales et intellectuelles des hommes. Et il cite à l'appui de sa théorie l'exemple de l'idiote d'Amsterdam, dont la tête offrait cette particularité, que la partie postérieure était presque uniquement développée; qu'il n'y avait qu'une légère ébauche de la partie supérieure correspondante aux sentiments, et que la partie antérieure, siége des organes de l'intelligence, était tout-à-fait aplatie : conforma-

tion, dit-il, avec laquelle les actes du ressort des fonctions de l'encéphale s'accordaient parfaitement.

Qu'y a-t-il de vrai dans cette doctrine ? Ce qu'il y a de vrai, c'est que le cerveau est incontestablement l'organe et l'instrument de la pensée ; c'est qu'il est pour l'homme, d'après sa nature, la condition du développement et de l'exercice de la pensée ; c'est que c'est bien réellement à la suite des stimulations que reçoit le cerveau par le moyen des nerfs que s'éveillent les idées et les sentiments dans l'âme, c'est qu'enfin il faut à l'homme un cerveau pour penser et pour sentir ; nous sommes constitués de telle sorte que sans cerveau nous ne pourrions plus ni sentir, ni penser.

Cette opinion, que le cerveau est l'organe de l'âme, qu'il est l'instrument exclusif de la sensation, de l'intelligence, de la volonté, n'est pas une opinion nouvelle. Elle était celle de Descartes, ainsi qu'il résulte des passages suivants :

« Les facultés de sentir et d'imaginer n'appartiennent à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe au corps ; sans le corps, l'âme ne posséderait que l'intellection pure. »

« La passion de l'âme et l'action du corps sont tellement jointes ensemble que si l'une revient, elle ramène l'autre. »

« Le principal siége des passions, en tant qu'elles regardent le corps, est dans le cœur, parce que c'est le cœur qui en est le plus altéré ; mais leur place est dans le cerveau, en tant qu'elles affectent l'âme, parce que l'âme ne peut souffrir immédiatement que par lui. »

« On sait que ce n'est pas proprement en tant que l'âme est dans les membres qui servent d'organes aux sens extérieurs que l'âme sent, mais en tant qu'elle est dans le cerveau, où elle exerce cette faculté qu'on appelle le sens commun. »

Bossuet exprime de la manière suivante la même opinion : « Cette chaleur, dit-il, qu'on attribue à l'imagination est une affection du cerveau, lorsque les esprits naturellement ardents, accourus en abondance, l'échauffent avec violence.... De cette agitation du cerveau et des pensées qui l'accompagnent, naissent les passions avec tous les mouvements qu'elles causent dans le corps et tous les désirs qu'elles excitent dans l'âme. »

De tout temps on a donc compris l'importance du rôle que

devait remplir le cerveau dans le jeu et le développement de la faculté de penser. Voilà pourquoi le cerveau a été considéré par la plupart des philosophes comme le siége de l'âme ; c'est avec le cerveau qu'ils ont cru devoir la mettre immédiatement en rapport, pour expliquer par cette espèce d'union substantielle, comme parle Descartes, la solidarité de l'âme avec toutes les parties du corps, par le moyen de l'imagination et du sentiment.

Que le cerveau soit ou non le *siége* et la *résidence* de l'âme, c'est un problème dont nous nous garderons bien de tenter la solution. Il nous suffit qu'il n'y ait pas un seul ébranlement dans le cerveau qui ne détermine dans l'âme des sensations et des idées. Si donc les phrénologistes se bornaient à dire que le cerveau est organe de la pensée et du sentiment, ou même que telle ou telle partie du cerveau est spécialement destinée à alimenter telle fonction de l'intelligence ou de la sensibilité, par la correspondance qui existe entre cette partie et tel organe externe qui vient s'y rattacher par les nerfs, la critique n'aurait guère à s'exercer sur un pareil système, qui se concilierait très-bien avec l'unité et l'indivisibilité du sujet pensant. Car comme il est indifférent que les impressions à la suite desquelles l'âme est modifiée dans son existence comme être sensible et intelligent, viennent toutes aboutir à un point central du cerveau (qu'on appelle ce point central *sensorium*, *glande pinéale* ou de tout autre nom,) ou que ces impressions s'arrêtent selon la diversité de leur origine, de leur caractère et de leur destination, à divers points de l'organe cérébral, pourvu qu'on reconnaisse la nécessité d'un seul *moi* parfaitement simple et indécomposable, pour recueillir toutes ces impressions, et les ramener à l'unité de pensée et de sentiment, nous n'aurions plus même à nous occuper de cette question, qui serait plutôt une question d'organologie qu'une question psychologique. Alors nous laisserions le débat s'établir physiologiquement entre Gall, qui croyait que l'intelligence résidait indifféremment *dans tout l'encéphale*, c'est-à-dire apparemment que toute la masse encéphalique servait aux fonctions de l'intelligence; Broussais, qui faisait dépendre de *la partie antérieure de l'encéphale* seulement l'exercice des facultés intellectuelles, et

M. Flourens, qui place le siége de l'intelligence dans les seuls hémisphères du cerveau proprement dit, et ne fait résider dans le cervelet et la moelle allongée que le principe des mouvements de locomotion et de respiration.

Mais la doctrine phrénologique a une portée tout autre que celle qu'on pourrait lui attribuer au premier abord. Elle n'a pas seulement pour but d'établir que le cerveau est l'organe de la pensée, mais que chaque branche de la sensibilité et de l'intelligence a dans l'encéphale son organe propre. Elle recherche, au moyen de l'observation morale, les facultés constitutives de l'espèce humaine; elle fait la revue et le dénombrement de nos instincts, de nos penchants, de nos affections, soit relatives à la société, soit relatives à nous-mêmes; elle décompose nos perceptions, elle en constate les principaux éléments, puis elle essaie par l'observation physique, de rapporter chaque fait primitif ou chaque faculté à une partie de l'encéphale qui en devient le siége et l'organe. Ainsi comme, selon Gall, il y a vingt-sept facultés, il y a vingt-sept organes; et il y en a trente-cinq selon Broussais, puisqu'il y a trente-cinq facultés. Pour peu que l'analyse fasse découvrir tous les vingt ans quelque faculté nouvelle non encore suffisamment observée et distinguée, il n'y a pas de raison pour que le nombre des organes ne s'augmente indéfiniment.

L'encéphale est donc divisé par les phrénologistes en un certain nombre de départements ou régions, dont chacune a son usage et sa fonction propre : de sorte que chaque faculté, chaque aptitude intellectuelle, chaque disposition morale, chaque tendance naturelle, soit vers le bien-être individuel, soit vers la société, soit vers Dieu, a sa cause particulière, sa protubérance spéciale de laquelle dépend son développement, son degré de force et de puissance, enfin l'importance du rôle qu'elle doit remplir dans l'économie générale de la pensée. Il en résulte immédiatement cette conséquence, c'est que si chaque faculté a sa place marquée dans la circonférence du cerveau, elle doit avoir son signe apparent et reconnaissable sur le crâne humain, dont le développement, la forme et les contours, doivent sans doute être subordonnés à l'action vitale sous l'in-

fluence de laquelle le cerveau lui-même se produit, se façonne et se développe selon le plan de la nature. De là la prétention des phrénologistes de deviner, soit à la simple vue, soit au toucher, le degré d'intelligence ou les penchants de celui qui veut bien leur donner sa tête à palper ; comme si la pensée pouvait se mesurer à l'étendue de la matière, comme si la liberté humaine, qui à chaque instant modifie nos idées, nos inclinations, nos habitudes, pouvait laisser à la physiologie la moindre chance d'établir des lois fixes et invariables. J'aimerais autant le système de Lavater, qui prétendait pouvoir, à l'inspection des traits du visage, déterminer le caractère et les dispositions habituelles des personnes : il nous paraît beaucoup plus raisonnable; car il s'agit ici, non pas d'une conformation originelle, mais d'une certaine expression donnée à l'ensemble de la physionomie, et comme imprimée dans les traits par l'état habituel de l'âme, et par les passions qui d'ordinaire viennent s'y peindre, et finissent par y graver en quelque sorte leur empreinte.

Nous examinerons d'abord la théorie en elle-même. Nous montrerons ensuite les conséquences immorales qui en découlent, sinon dans l'intention positive de tous les phrénologistes, au moins dans la pensée de quelques-uns.

Remarquons en premier lieu que pour que ce système ait quelque apparence de vérité, il faut qu'il repose sur une classification exacte et certaine des facultés de l'homme, sur une classification qui soit hors de toute contestation. Il faut, dis-je, que non-seulement l'énumération en soit complète, mais encore que tous les rapports qui existent entre elles soient parfaitement déterminés. Si l'on n'établit pas leurs analogies, leurs affinités, leurs oppositions, leur dépendance, si l'on ne fait pas connaître comment elles agissent les unes sur les autres, comment elles se combinent, comment elles s'allient ou s'excluent, on n'a qu'une nomenclature confuse, sans aucune valeur scientifique. Avant donc de déterminer la correspondance qui existe entre les diverses protubérances du cerveau, et les instincts moraux ou intellectuels de l'homme, il est nécessaire de construire un système de psychologie raisonné, fondé sur

une étude approfondie de l'esprit humain, et sur la connaissance parfaite des lois de la pensée, un système enfin qui soit inattaquable.

Or, les phrénologistes ne s'entendent pas sur le nombre des facultés originelles. Gall n'en compte que vingt-sept, Broussais en trouve trente-cinq, M. Vimont n'en donne que vingt-neuf. Pourtant, il faudrait commencer par se mettre d'accord sur ce point important. N'avons-nous que vingt-sept facultés, ou en avons-nous trente-cinq : Cherchez bien, pourrait-on leur dire, analysez bien la pensée, afin que nous sachions à quoi nous en tenir. Mais surtout prenez garde de confondre de simples faits avec des facultés, et de multiplier sans raison et sans nécessité les pouvoirs de l'homme, lorsqu'il suffit d'en connaître trois ou quatre bien réellement fondamentaux, pour expliquer par eux tous les phénomènes de la pensée.

On pressent d'ailleurs combien la question du nombre des facultés est essentielle, puisque, selon qu'il y en aura vingt-sept, vingt-neuf ou trente-cinq, il faudra établir une division correspondante dans l'encéphale, et en partager la masse ou la circonférence en un nombre égal de départements ou de régions. En outre, si les rapports des facultés entre elles, si leur ordre naturel et leur filiation sont intervertis, la géographie du cerveau sera aussi fausse que la classification des facultés, et tout sera à recommencer. On comprend aussi que si d'abord on a le malheur d'omettre quelques-uns de nos principaux penchants, cette géographie ne peu-têtre que provisoire ; car il faudra bien faire de la place aux facultés nouvellement découvertes ; mais cela devra terriblement déranger le plan primitif.

Ce n'est pas tout ; il s'agit de trouver le rapport qui existe entre tel penchant et telle protubérance, entre telle faculté et telle région du cerveau. Mais comment déterminer ce rapport avec certitude ? Nous ne craignons pas de dire que ce problème est insoluble. S'il était susceptible de solution, ce ne serait en tout cas qu'après plusieurs siècles d'observation donnant constamment les mêmes résultats, qu'on pourrait présumer que le développement de tel penchant ou de telle aptitude est effectivement attaché à tel développement de l'organe cérébral dans un sens ou dans un autre, et nous n'en sommes pas là,

il s'en faut; je dis qu'on pourrait seulement *présumer*, parce que dans ce cas-là même il n'y aurait point de moyen direct de vérification possible, le lien invisible qui unirait la faculté à la partie du cerveau où elle aurait son siége n'étant pas de nature à tomber sous les sens : et, en effet, quand il serait prouvé que le crâne de cent voleurs ou de cent assassins était conformé de telle ou telle manière, il ne s'ensuivrait pas nécessairement que le penchant au vol ou à l'assassinat tient à tel developpement de la matière cérébrale. Ce serait là tout au plus une présomption que le passé et l'avenir pourraient toujours démentir. Or, avec des présomptions, on ne constitue pas une science.

Mais ici encore dissentiment complet entre les phrénologistes. Non-seulement ils classent et expliquent différemment les facultés, ce qui prouve déjà que leur système repose sur des bases bien incertaines; mais ils ne les localisent pas de la même manière dans le cerveau, ce qui achève de le ruiner. Car qui devrons-nous croire de Gall, de Spurzheim, de Broussais ou de M. Vimont ?

M. Garnier, dans son ouvrage intitulé : *La Psychologie et la Phrénologie comparées*, fait très-bien ressortir toutes ces difficultés et toutes ces contradictions. On nous saura gré de citer le passage suivant, qui résume d'une manière très-nette les objections qui s'élèvent contre la théorie que nous combattons.

« Premièrement, dit-il, les linéaments des circonvolutions ne coïncident pas toujours avec la circonscription des facultés : il y a telle faculté dont les limites, au lieu de suivre docilement le fossé, courent à travers monts et vallées.

» Secondement, les deux hémisphères du cerveau ne présentent pas un système véritable ; il est impossible de trouver aux organes correspondants des deux côtés une conformation assez semblable, pour qu'on en puisse tracer les limites en toute sûreté de conscience, et empêcher les organes d'empiéter les uns sur les autres, selon qu'il est besoin de les mettre en harmonie avec telle ou telle manifestation intellectuelle ou morale.

» Troisièmement, la division du cerveau en circonvolutions distinctes n'est qu'apparente; Gall a déplissé le cerveau, et a montré qu'il n'est qu'une grande membrane homogène for-

mant une bourse qui, pour occuper moins de place dans la boîte du crâne, est froissée et plissée comme la feuille de métal dans la bouteille de Leyde.

» Quatrièmement, comme tout le monde a été frappé de l'incapacité intellectuelle de quelques grands fronts, et de l'aptitude souvent générale de quelques fronts étroits, la phrénologie s'est rabattue sur la qualité de la fibre nerveuse, et même sur l'influence du tempérament et des viscères, ce qui ne détruit pas sans doute tout-à-fait, mais affaiblit singulièrement la preuve tirée du volume de la circonvolution cérébrale.

Cinquièmement, il résulte de là que sur une multitude de points les maîtres de la doctrine sont encore en dissentiment. Gall soutient que Spurzheim n'a donné aucune preuve satisfaisante à l'égard de l'existence des organes, 1° de l'habitativité, 2° de l'ordre, 3° du temps, 4° du penchant au merveilleux, 5° de l'espérance, 6° de l'étendue, 7° de la pesanteur. M. Vimont avance à son tour que tantôt l'un, tantôt l'autre de ses prédécesseurs a mal indiqué, soit chez l'homme, soit chez l'animal, la place des organes, 1° de l'alimentation, 2° de la destruction, 3° de la ruse, 4° du courage, 5° de l'instinct du gîte, 6° de l'orgueil, 7° de l'attachement, 8° du penchant à la reproduction, 9° de la philogéniture, 10° de la propriété, 11° de la circonspection, 12° de la localité, 13° du langage, 14° de l'éventualité, 15° de la construction, 16° du talent musical, 17° de la persévérance.

» Le sens moral réside, d'après Gall, sur le sommet du front, et d'après Spurzheim, vers la partie postérieure de la tête.

» La force motrice est attribuée à une circonvolution du cerveau, placée, suivant Spurzheim, M. Combe et M. Vimont sur l'arcade sourcilière, et suivant M. Fossati, vers la région des tempes ; d'après Gall et M. Broussais, la force motrice appartient à toutes les circonvolutions du cerveau, qui produisent chacune les mouvements en harmonie avec leur tendance.

» M. Combe et M. Vimont attribuent la nostalgie à l'organe de l'attachement pour les personnes; Spurzheim et M. Fossati, la rapportent à l'organe de l'attachement pour les lieux;

l'organe qui, selon Spurzheim, détermine le choix du séjour préside à l'attention suivant M. Combe ; celui qui produit l'esprit de saillie d'après Gall, et la gaieté d'après Spurzheim, cause l'esprit de discernement dans le système de M. Vimont; l'idée du *moi*, que Spurzheim attribue aux organes de l'éventualité et de la comparaison, est rapportée par M. Bessières à l'organe de l'individualité.

» Sur trente-cinq organes, en voilà une trentaine qui fournissent des objets de contestation aux chefs de la phrénologie.

» Sixièmement, le même phrénologiste attribue quelquefois un seul et même effet à plusieurs organes, ou à un même organe plusieurs effets différents ou contraires. Gall rapporte au même organe l'instinct qui pousse certains animaux sur les montagnes, et le sentiment d'orgueil chez l'homme. M. Combe fait résider l'attention et l'esprit casanier dans la même circonvolution. Gall attribue l'instinct des gestes naturels, d'une part à l'organe du langage, de l'autre à l'organe de la mimique. Spurzheim attribue la connaissance des faits internes à l'organe de l'éventualité et à celui de la comparaison, quoique l'un des deux eût suffi. M. Vimont fait dériver la peur, tantôt de l'organe de la conservation, tantôt de celui de la circonspection. Ces variations ruinent la démonstration organologique, car ces attributions différentes se détruisent les unes par les autres.

» Septièmement, à ces dissentiments directs touchant la place des organes, s'ajoute le désaccord sur l'analyse psychologique de certaines facultés, ce qui frappe indirectement l'existence des organes qu'on leur attribue. Comment, en effet, assigner le siége d'une faculté sur laquelle on ne s'entend pas. Gall et Spurzheim se sont divisés sur l'analyse de l'*éducabilité*, du langage, de la poésie, du penchant au merveilleux, de la vénération, etc. M. Vimont se sépare à son tour tantôt de l'un, tantôt de l'autre de ses devanciers, sur le caractère psychologique : 1° de la circonspection, 2° de l'instinct de propriété, 3° de l'*éducabilité*, 4° du langage, 5° de l'*éventualité*, 6° de la comparaison, 7° de l'orgueil, 8° du merveilleux, 9° de la poésie.

» Huitièmement enfin, indépendamment de ces facultés sur

lesquelles les phrénologistes ne s'accordent pas, il en est un certain nombre qu'ils ont d'un commun accord méconnues ou mal représentées, ce qui doit avoir encore faussé sur plusieurs points l'organologie. »

Que conclure de là ? C'est que des principes de la théorie phrénologique, il n'y a de discutable que la partie psychologique. Tout le reste est arbitraire. Ainsi quand Gall place les facultés de raison au milieu et au sommet du front, *les facultés de perception dans les organes des sens*, les facultés de mémoire sur l'arcade des sourcils, les facultés d'imagination sur les ôtés élevés de la tête, les sentiments affectueux dans l'occiput, les sentiments égoïstes sur les bas côtés, vers la région des oreilles, il ne dit qu'une chose vraie, incontestable, mais connue de tous les siècles, savoir, que c'est par les organes des sens que s'exercent les perceptions externes matérielles. Quant à la raison, à la mémoire, à l'imagination, à l'attention, à la volonté, à la liberté, etc., qui sont des facultés générales qui s'appliquent également aux choses morales et purement intelligibles, comme aux choses physiques, on peut défier les phrénologistes de prouver jamais qu'elles ont un siége particulier, et que ce siége est plutôt sur un point du cerveau que sur un autre.

La partie organologique étant ainsi reléguée parmi les hypothèses, reste la partie psychologique, dont la prééminence et l'antériorité ne peuvent être niées par les phrénologistes, et dont il appartient à la philosophie de faire la critique. Ici du moins l'observation de conscience et le témoignage universel des hommes peuvent fournir des moyens faciles de vérification. En un mot, si la phrénologie est une science impossible, la psychologie est une science possible, dont la méthode est certaine, et dont les résultats peuvent être contrôlés à la fois par chacun de nous, et par l'expérience commune. Mais comme nous ne pouvons nous livrer à un examen qui nous entraînerait trop loin, nous nous bornerons à reproduire ici la liste des facultés de l'homme avec la classification et la terminologie les plus généralement adoptées par les phrénologistes; nos lecteurs pourront juger par eux-mêmes si cette énumération et

cet ordre remplissent entièrement les conditions d'une classification exacte et logique.

PENCHANTS :

Alimentivité,	Combativité,
Amativité,	Destructivité,
Philogéniture,	Sécrétivité,
Habitativité,	Acquisivité,
Affectionnivité,	Constructivité.

SENTIMENTS :

Estime de soi,	Conscienciosité,
Approbativité,	Espérance,
Circonspection,	Merveillosité,
Bienveillance,	Idéalité,
Vénération,	Gaieté,
Fermeté,	Imitation.

FACULTÉS PERCEPTIVES :

Individualité,	Calcul,
Configuration,	Ordre,
Étendue,	Éventualité,
Pesanteur,	Temps,
Coloris,	Tons,
Localité,	Langage.

FACULTÉS RÉFLECTIVES :

Comparaison,	Causalité.

Après avoir apprécié la doctrine en elle-même et dans les principes sur lesquels elle repose, il nous reste à l'apprécier dans ses conséquences morales. Or, la première est de détruire l'unité du *moi* ou de la personne humaine; la seconde est d'attaquer le libre arbitre, de soumettre l'homme à la fatalité, de porter atteinte à la notion du devoir et de l'obligation morale. La première de ces conséquences a été parfaitement démontrée

par M. Flourens, dans son *Examen de la Phrénologie*; nous allons le laisser développer ses arguments :

« L'intelligence, dit-il, est une.

» Avec Gall, il y a autant d'intelligences particulières que de facultés distinctes. Chaque faculté, selon Gall, a sa perception, sa mémoire, son jugement, sa volonté, etc., c'est-à-dire tous les attributs de l'intelligence proprement dite.

« Toutes les facultés intellectuelles sont douées, dit-il, de la » faculté perceptive, d'attention, de souvenir, de mémoire, » de jugement, d'imagination. »

» Ainsi donc chaque faculté perçoit, se souvient, juge, imagine, compare, crée; c'est peu, chaque faculté *raisonne*. « Toutes les fois, dit Gall, qu'une faculté compare et juge les » rapports d'idées analogues ou disparates, il y a comparaison, » il y a jugement : une suite de comparaisons et de jugements » constitue le raisonnement, etc. »

» Chaque faculté est donc une intelligence; et Gall le dit expressément : « Il y a, dit-il, autant de différentes espèces » d'intellect ou d'entendement qu'il y a de facultés distinctes. » Toute faculté particulière, dit-il encore, est intellect ou in» telligence... Chaque *intelligence individuelle* (le mot est » clair) a son organe propre. »

» Mais avec toutes ces *espèces d'intellects*, avec toutes ces *intelligences individuelles*, que sera l'intelligence générale et proprement dite? Ce sera, comme vous voudrez, ou un *attribut* de chaque faculté, ou l'*expression collective* de toutes les facultés, ou même le simple *résultat* de leur action commune et simultanée; en un mot, ce ne sera plus cette faculté, positive et une, que nous entendons, que nous concevons, que nous sentons tous en nous-mêmes, quand nous prononçons le mot *âme* ou *intelligence*.

» Et c'est là tout l'esprit de la psychologie de Gall. A l'intelligence, faculté essentiellement une, il substitue une multitude de petites intelligences ou de facultés distinctes et isolées. Et comme ces facultés qu'il fait jouer à son gré, qu'il multiplie autant qu'il veut, lui paraissent expliquer quelques phénomènes que n'explique pas bien la philosophie ordinaire, il triomphe.

» Il ne voit pas qu'une explication qui n'est que de mots se prête à tout. Du temps de Mallebranche, on expliquait tout avec les *esprits animaux ;* Barthez expliquait tout avec son principe vital, etc.

« Ceci explique, dit Gall, comment le même homme peut » avoir un jugement prompt et sûr relativement à certains ob- » jets, et être imbécile relativement à d'autres ; comment il » peut avoir l'imagination la plus vive et la plus féconde pour » tel genre d'objets, et être glacé, stérile, pour tel autre. »

« Donnez aux animaux, dit-il encore, des facultés fondamen- » tales, et vous avez le chien qui chasse avec passion, la belette » qui étrangle les poules avec fureur, le rossignol qui chante » à côté de sa femelle avec passion, etc. »

» Eh! sans doute. Mais quelle philosophie que celle qui croit expliquer un fait par un mot! Vous remarquez tel penchant dans un animal, tel goût, tel talent, dans un homme : vîte, une faculté particulière pour chacune de ces choses; et vous croyez avoir tout fait. Vous vous trompez; votre *faculté* n'est qu'un mot; c'est le nom du fait, et toute la difficulté reste.

» Et d'ailleurs vous ne parlez que des faits que vous croyez expliquer; vous ne parlez pas de ceux que vous rendez inexplicables. Vous ne dites rien de l'*unité* de l'intelligence, de l'unité du *moi*, ou vous la niez. Mais l'unité de l'intelligence, l'*unité du moi*, est un fait du sens intime ; et le sens intime est plus fort que toutes les philosophies.

» Gall parle toujours d'observation, et lui-même était un observateur plein de finesse. Mais, à suivre l'observation, il faut la suivre jusqu'au bout, il faut accepter tout ce qu'elle donne ; et l'observation donne partout, montre partout, et par-dessus tout l'unité de l'intelligence, l'*unité du moi*.

» La philosophie ne consiste qu'à transformer en *intelligences particulières* chacun des *modes* de l'intelligence proprement dite.

« On veut, disait déjà Descartes, qu'il y ait en nous autant » de facultés qu'il y a de vérités à connaître... Mais je ne crois » point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette façon de pen- » ser; et il me semble plutôt qu'elle peut nuire, en donnant sujet

» aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités » en notre âme. »

» On pense bien que Gall, qui ne voit dans le mot intelligence qu'un mot abstrait exprimant la somme de nos facultés intellectuelles, ne voit aussi dans le mot volonté, qu'un mot abstrait exprimant la somme de nos facultés morales.

» Il avait défini la *raison* : « Le résultat de l'action simultanée de toutes les facultés intellectuelles ; » et il définit de même la *volonté* : « Le résultat de l'action simultanée des facultés intellectuelles supérieures. » Et toujours Gall se trompe : La *raison*, la *volonté*, ne sont pas des résultats, ce sont des *forces*, et les *forces primitives* de la pensée.

» Gall définit tout aussi singulièrement la *liberté morale*, ou le *libre arbitre*.

» La liberté morale, dit-il, n'est autre chose que la faculté » d'*être déterminé* et de se déterminer par des motifs. » Point du tout : la liberté est précisément le pouvoir de se déterminer contre tout motif. Locke définit très-bien la liberté, *puissance* : *être déterminé*, se laisser déterminer : c'est obéir.

» Gall dit encore : « La liberté illimitée suppose que l'homme » se gouverne non-seulement indépendamment de toute loi, » mais qu'il se crée sa propre nature. » Nullement; cela suppose qu'il peut choisir; et, en effet, il choisit.

» Gall dit enfin : « Tout phénomène, tel que celui d'une » liberté absolue, serait un phénomène qui aurait lieu sans » cause. » Pourquoi sans cause ? La cause est dans la force de choisir, et cette force est un fait.

» Toute la doctrine de Gall est une suite d'erreurs qui se pressent et s'accumulent. Il veut que la partie du cerveau dans laquelle siége l'intelligence se partage en plusieurs petits organes, distincts les uns des autres : erreur physique ; il nie l'unité de l'intelligence, il veut que la volonté, que la raison, ne soient que des résultats : erreur psychologique ; il ne voit dans le libre-arbitre qu'une détermination forcée, et par conséquent encore qu'un résultat : erreur morale.

» La liberté de l'homme est une *faculté positive*, et non le simple résultat passif de la prépondérance d'un *motif* sur un autre *motif*, d'un *organe* sur un autre *organe*.

» La raison, la volonté, la liberté, sont donc, contrairement à toute la doctrine de Gall, des *facultés positives*, des *forces actives*, ou, plutôt, elles sont l'intelligence même. La raison, la volonté, la liberté ne sont que l'intelligence (ou l'âme) qui *conçoit*, qui *veut*, qui *choisit*, ou qui *délibère*.

» Le sens intime, qui se sent un, se sent libre. Et vous remarquerez que ces deux grands faits que donne le sens intime, savoir, *l'unité de l'intelligence* et la *puissance positive* du franc-arbitre, sont précisément les deux premiers faits que la philosophie de Gall dénie.

» Et remarquez-le bien encore, s'il est quelque chose en nous qui soit de sens intime, c'est évidemment, et par excellence, le sentiment de l'unité du *moi*; c'est plus encore peut-être, le sentiment de la liberté morale.

» L'homme n'est une force morale que parce qu'il est une force libre. Toute philosophie qui entreprend sur la liberté de l'homme, entreprend donc, sans qu'elle s'en aperçoive, sur la morale même. L'homme est donc libre, et comme il n'est moral que parce qu'il est libre, il semble que la liberté soit aussi la seule puissance dont la Providence ait voulu lui dérober les bornes. »

« Ce qui est bien remarquable, dit Descartes, est que, de » toutes les choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si par» faite et si grande, que je ne reconnaisse bien qu'elle pour» rait être plus grande et plus parfaite. Car, par exemple, si » je considère la faculté de concevoir, qui est en moi, je trouve » qu'elle est d'une forte petite étendue, et grandement limitée... » En même façon, si j'examine la mémoire et l'imagination, » ou quelque autre faculté qui soit en moi, je n'en trouve au» cune qui ne soit très-petite et très-bornée... Il n'y a que la » volonté seule ou la seule liberté du franc-arbitre que j'expé» rimente en moi être si grande, que je ne conçois pas l'idée » d'une autre plus ample et plus étendue.. »

Il est prouvé, ce nous semble, par ce passage, que la négation de l'unité personnelle est la conséquence directe de la division indéfinie des facultés, et de leur distribution dans des organes spéciaux ayant leurs fonctions propres et indépendantes. Il n'y a plus de moi indivisible, il n'y a plus de centre, il n'y a plus de point d'union, du moment qu'il y a vingt-sept

facultés perceptives, vingt-sept mémoires, vingt-sept jugements vingt-sept imaginations, qui agissent chacune à part et pour leur compte. Cependant Gall veut qu'il y ait une âme ; mais comment peut-il y avoir une âme, s'il n'y a plus de *moi*. Broussais est plus conséquent et plus hardi. Il supprime formellement le *moi*, il s'en moque, il se moque de la conscience et de son témoignage : « Séduits par le moi de Descartes, dit-» il, des philosophes ont raisonné d'après le témoignage de » leur conscience. » Et comme il ne veut pas raisonner d'après le témoignage de sa conscience, mais seulement d'après celui de ses sens, il ne voit dans l'homme que de la matière, que des organes, qu'un cerveau, il nie l'existence de l'âme, et embrasse ouvertement le matérialisme. Le matérialisme, voilà en effet la conclusion forcée de la théorie phrénologique. Car si la pensée est le résultat du mouvement ou de l'action des organes, elle n'est plus qu'une fonction de la matière, qu'une espèce de sécrétion de la membrane ou de la pulpe cérébrale, comme le chyle est résultat de la digestion, ainsi que le dit, en propres termes, Cabanis ; « Pour se faire une » juste idée des opérations d'où résulte la pensée, il faut con-» sidérer le cerveau comme un organe particulier, destiné à la » *produire*, de même que l'estomac et les intestins à opérer » la digestion, le foie à filtrer la bile, etc. » Les phrénologistes sans doute rejetteraient cette proposition comme ridicule ; cependant est-il beaucoup plus absurde de dire que le cerveau digère des impressions, c'est-à-dire, des dilatations, des déplacements de parties matérielles, des mouvements, puisque les impressions cérébrales se réduisent à cela, et que de cette opération résulte la pensée, par la transformation des impressions en idées, en sentiments, en volitions, que de faire dépendre la pensée du développement des fibres du cerveau, ou, comme le dit Gall, des faisceaux primitifs dont le cerveau n'est que l'ensemble. S'il y a autant de sujets pensants que de fibres, ou de faisceaux de fibres, s'il y a autant de centres de sentiment et de perception que de régions dans le cerveau, non-seulement ce qui pense en nous n'est plus *un* et *identique*, mais c'est la matière qui pense ; et nous avons démontré l'incompatibilité de la pensée et de la matière.

La phrénologie, comme on le voit, conduit au matérialisme ; elle conduit encore au fatalisme. C'est ce que nous allons démontrer. On a déjà vu, par le passage précédemment cité de M. Flourens, que Gall attaque directement la liberté, tout en la reconnaissant, par la fausse définition qu'il en donne. Le véritable *libre arbitre* n'est pas celui qu'il admet, mais celui qu'il rejette. Les déductions que nous allons tirer de sa doctrine vont prouver qu'il la détruit indirectement, si son système est vrai. La religion nous enseigne que tout homme naît sujet à l'orgueil et à la concupiscence, que le germe de certains penchants, de certaines passions existe le même au fond du cœur de tous les hommes ; mais la religion et la saine philosophie nous font connaître aussi que l'homme peut résister à ses passions, combattre ses penchants et choisir entre le bien et le mal. Mais suivant le docteur Gall, la force de ces penchants, le dégré d'intensité de ces passions dépendant du plus ou moins de développement qu'a reçu de la nature la partie du cerveau dans laquelle il prétend qu'elles ont leur siége, il est impossible à l'homme d'avoir action sur ses inclinations et de modifier les formes et les tendances de sa pensée. Car, par quel moyen agirait-il sur ses propensions naturelles pour les modérer ou en changer la direction ? Par le moyen de la volonté et de la liberté sans doute. Mais dans son système, les déterminations de la volonté et les décisions du libre arbitre dépendent elles-mêmes d'une certaine disposition des fibres du cerveau. En un mot, elles sont soumises à des conditions matérielles dont elles dépendent absolument. Voilà, par exemple, je suppose, un homme qui a la protubérance du vol ou de l'acquisivité très-prononcée. Naturellement il doit suivre ce penchant, et agir, selon sa conformation, et cette protubérance elle-même doit se développer, s'accroître, de même que s'accroît et se développe la force musculaire par l'exercice et l'action. Mais à mesure que la partie du cerveau où le penchant à son siége se développe, le penchant doit se fortifier en proportion, jusqu'à ce qu'il ait acquis son plus haut degré d'extension, jusqu'à ce qu'il soit devenu invincible. Car, qui est-ce qui l'arrêterait dans ce progrès, qui n'est qu'une conséquence du progrès même de l'organe? Encore une fois ce n'est pas la liberté,

puisque d'abord la liberté n'est qu'un jeu, qu'un mouvement de la matière, et que d'ailleurs l'organe de la liberté peut manquer. Supposons cependant que la liberté d'un individu aussi malheureusement conformé que nous le supposons, conserve quelque indépendance et quelque action ; voici ce qui devrait logiquement arrriver. A mesure que la volonté agirait pour combattre le penchant, la protubérance ou l'organe devrait diminuer ou s'effacer graduellement. Car il est rationnel de dire que si elle ne diminuait pas, le penchant devrait conserver lui-même toute son intensité, puisque la cause subsistant, les effets devraient nécessairement s'ensuivre. Or, quelle est ici la cause du penchant ? c'est l'organe ; si donc vous ne retranchez pas l'organe, vous aurez toujours le penchant et les actes dont il est la source. Et ne dites pas que d'autres penchants contraires pourraient faire équilibre à celui-là et le neutraliser : ce ne serait là qu'un équilibre purement matérile entre des forces matérielles, ce qui exclut toute moralité, toute imputabilité, toute notion de mérite et de démérite. Au reste, toutes ces conséquences sont avouées par les phrénologistes. « Il n'y a point de Dieu, dit Gall, pour les êtres dont l'organisation n'est pas originellement empreinte de facultés déterminées. » De même, selon ses principes, il n'y a point de liberté pour celui qu'une organisation fatale emporte vers le vol ou l'assassinat.

« Imaginons, dit-il encore, une femme dans laquelle l'amour » de la progéniture soit peu développé.... Si malheureusement » l'organe du meurtre est développé en elle, faudra-t-il s'étonner que de sa main, etc. »

Ainsi l'organisation explique tout, le crime comme la vertu.

« Ces derniers faits nous montrent, dit Gall, que ce penchant détestable (il s'agit du penchant au meurtre) a sa » source dans un vice de l'organisation. »

« Que ces hommes si glorieux, dit-il encore, qui font égorger les nations par milliers, sachent qu'ils n'agissent point » de leur propre chef, que c'est la nature qui a placé dans leur » cœur la rage de la destruction. »

« Eh, non ! s'écrie M. Flourens, ce n'est pas là ce qu'il faut *qu'ils sachent*, car, grâce à Dieu, cela n'est pas. Ce qu'il faut

qu'ils sachent, ce qu'il faut leur dire, c'est que, si la Providence a laissé à l'homme la possibilité de faire le mal, elle lui a donné aussi la force de faire le bien. Ce qu'il faut que l'homme sache, ce qu'il faut lui dire, c'est qu'il a une force libre; c'est que cette force ne doit point fléchir; et que l'être en qui elle fléchit, sous quelque philosophie qu'il s'abrite, est un être qui se dégrade. »

Eh, bien, c'est précisément le contraire que les phrénologistes s'efforcent d'établir. Par pudeur ils conservent le mot de liberté; mais ce mot dans leur bouche n'a plus aucune signification. « L'homme est-il libre, dit M. Broussais, de n'être pas » ambitieux, colère, rusé, circonspect, avide de posséder, in- » différent, affectueux, orgueilleux, bon, méchant, cruel, con- » fiant, crédule, chimérique? » Et il ne voit pas que c'est la justification et l'apologie de toutes les iniquités, de tous les brigandages, de toutes les lâchetés, de toutes les hypocrisies, de toutes les abominations, de tous les forfaits qui ont souillé et ensanglanté la terre, qu'il met ici en question, ou plutot qu'il ne craint pas de présenter à ses lecteurs. Car quand on lui objecte qu'il tient cependant à l'homme d'obéir ou de ne pas obéir aux penchants qui le portent au mal, il répond : « Sans doute il a » cette liberté *si* ses organes du *moi* et de la volonté auxquels » tient cette faculté sont *vigoureux* : mais s'ils sont faibles, » ils ne l'a pas. » Ce qui est dire qu'en réalité l'homme n'est pas libre, puisque sa liberté n'est qu'un instinct dont la nature est d'agir comme tous les autres sous l'influence des conditions organiques dont il dépend. Ainsi ce c'est plus la liberté qui, par sa puissance propre, domine les penchants, et résiste aux instigations du caractère et du tempérament; c'est au contraire l'organisation qui la soumet à sa loi, et qui l'entraîne à la suite des passions dans la voie du bien et du mal, selon les tendances de celles-ci. Maintenant, législateurs, faites donc des lois; magistrats, prononcez donc des condamnations, en présence d'une telle doctrine! N'est-il pas évident qu'il n'y a plus ni règle d'action, ni culpabilité, du moment que la volonté est tout entière impliquée dans l'organisation, et que la liberté même n'est qu'une modification cérébrale?

CHAPITRE VI.

EXAMEN DE LA QUESTION DE L'AME DES BÊTES, ENVISAGÉE DANS SES RAPPORTS AVEC CELLE DE LA SPIRITUALITÉ DU SUJET PENSANT.

Ce n'est point ici que nous traiterons des différences qui distinguent la nature humaine de la nature animale proprement dite. La preuve de l'immense supériorité de l'une sur l'autre doit trouver sa place dans une autre partie de cet ouvrage ; si donc nous traitons dans ce chapitre de l'âme des bêtes, ce n'est pas que nous prétendions résoudre une question qui, selon nous, est insoluble ; nous voulons seulement prouver que sa solution, soit affirmative, soit négative, n'importe en aucune manière à la question de la spiritualité de l'âme humaine, et qu'il n'y aurait qu'une seule chose à conclure de la dernière, savoir, que les bêtes ont été créées sur un autre plan que l'homme, le seul être que Dieu ait formé à son image. On peut donc sans danger abandonner les animaux aux phrénologistes ; et quand même il serait vrai que tout en eux est le résultat de l'organisation physique, et des forces mécaniques du cerveau, il n'y aurait aucune induction légitime à tirer de ces faits contre l'homme, parce que l'homme est un être intelligent, raisonnable et libre, et qu'il n'y a bien certainement ni intelligence, ni raison, ni liberté dans les animaux.

Les animaux ont-ils une âme : c'est-à-dire, y a-t-il en eux comme en nous un sujet pensant, un *moi* doué de la conscience de lui-même, un principe spirituel, support de toutes les modifications de la pensée, doué d'activité, de volonté, de réflexion, de raison et de liberté ? Voilà le problème que les phylosophes se sont proposé, problême si diversement résolu.

Je connais ce qui se passe en moi par le sens intime. Je connais ce qui se passe dans les autres hommes par le langage ; et même à défaut de communication verbale, je pourrais à la rigueur induire de ce qui se passe en moi à ce qui se passe dans les autres hommes, parce que les autres hommes sont exactement mes semblables, et qu'ayant conscience de ma pensée et de ma personnalité, je puis légitimement présumer d'après

des analogies incontestables qu'il pourrait bien y avoir dans les hommes mes semblables quelque chose qui ressemble à ma pensée, quelque chose qui ressemble à ce que j'appelle moi. Mais comment faire la psychologie des bêtes ? comment pénétrer dans leur nature intime? je ne puis les connaître par la conscience? je n'ai pas de vue intérieure qui me donne jour au fond de leur être. Je ne puis les connaître par le langage. Entre eux et moi il n'y a pas échange de pensées, commerce intellectuel, pour que je puisse constater leur pensée et affirmer leur intelligence. Mais comment l'affirmerai-je, si elle ne se révèle pas à moi ? Affirmer l'intelligence des animaux ! Mais quand je vois un idiot, mon premier mouvement est de nier son intelligence, et je serais même tenté de douter de son âme, si la religion ne m'ordonnait pas d'y croire.

Reste donc l'induction. Mais l'induction est-elle ici légitimement applicable ? L'induction peut conduire à des résultats certains, quand les êtres auxquels s'applique son procédé sont de la même espèce et se ressemblent sous tous les rapports. Car c'est un principe généralement admis que les mêmes lois régissent tous les êtres semblables. L'induction n'est d'ailleurs qu'une probabilité, tant qu'elle n'a pas été vérifiée et confirmée par l'expérience. Mais d'abord, s'il y a des analogies entre l'homme et les animaux, n'y a-t-il pas aussi d'énormes différences? Prendrai-je uniquement pour guide les analogies en ne tenant aucun compte des différences? Si je les envisage sous le point de vue des analogies, je serai disposé à les déclarer soumis aux mêmes lois. L'homme et les animaux soumis aux mêmes lois ! Si je ne m'arrête qu'aux différences, je les considérerai comme régis par des lois différentes. Quel parti prendrai-je? En outre, toute induction doit être vérifiée. Mais à quel moyen de vérification aurai-je recours ? N'oublions pas qu'il s'agit toujours de l'existence de l'âme des bêtes. Or, la vérification de l'existence de cette âme est impossible. Car il ne s'agit plus ici d'aller du mode à la substance, de la pensée au sujet pensant, en s'appuyant sur un principe nécessaire ; mais d'aller d'abord des faits matériels à la pensée, pour pouvoir ensuite rattacher la pensée à la substance spirituelle ; c'est-à-dire qu'on a à franchir toute la distance qui sépare la matière de l'esprit. Mais si

la pensée suppose nécessairement l'âme, il n'y a pas de lien nécessaire entre la matière et la pensée. Je n'ai pas droit de supposer la pensée là où je ne perçois que des mouvements et des faits sensibles. Or, si le mouvement et la pensée ne s'associent pas nécessairement dans mon esprit, la constatation de l'âme des bêtes est impossible. Je ferai des suppositions et des conjectures ; mais je n'aurai point de certitude.

On a dit : ce qui a la volonté, la foi, l'intelligence, la sensibilité, la force motrice, nous l'appelons âme; ce qui n'a pas ces cinq puissances, nous l'appelons corps. Si l'observation nous montre que l'animal manifeste dans ses actes les cinq puissances reconnues dans l'homme, nous lui reconnaîtrons une âme. Or, ces cinq puissances appartiennent aux bêtes comme à nous, donc elles ont une âme.

La conclusion est juste. Mais la question est précisément de savoir si ces cinq puissances existent dans les animaux. Elles se manifestent, dit-on, par des effets irrécusables. Mais ces effets, de quelle nature sont-ils ? Ce sont des faits matériels, des mouvements que nous constatons par nos sens. Mais des mouvements ne sont pas des pensées. Je sais à la vérité que ces mouvements ont une cause. Mais cette cause, quelle est-elle ? La placerai-je dans les animaux, ou hors des animaux ? Ce qui préside aux actes que je leur vois faire, est-ce une âme, une raison, une volonté qui leur soit propre ? Est-ce un *moi*, en un mot ? Toute cause, me dira-t-on, est nécessairement intelligente. Oui; mais l'intelligence qui règle les actes et les mouvements qu'exécutent les animaux peut être hors des animaux. Ce peut être l'intelligence infinie qui préside au gouvernement du monde, et qui régit l'univers par les lois qu'elle a établies; ce peut être Dieu. Si nous avions droit de supposer une intelligence particulière, une volonté spéciale partout où nous voyons de la régularité, de l'harmonie, partout où nous apercevons des traces de dessein et de préméditation, partout où nous apparaît une suite d'effets disposés et combinés avec ordre, nous pourrions placer des intelligences dans tous les êtres de la création tout aussi bien que dans les animaux. Car partout il y a régularité, ordre, harmonie, signe évident de dessein et d'intelligence. L'ordre et l'enchaînement admirable

des phénomènes de la nature, prouvent donc un ordonnateur suprême, une intelligence infinie; ils ne prouvent pas l'existence d'un principe moteur, d'une cause intelligente et libre, d'une âme enfin dans les animaux.

On ajoute : cependant ces actes que nous voyons les animaux produire, ont un caractère spécial ; ils ne ressemblent en rien aux mouvements qui ont lieu dans les êtres bruts, mais ils ont une analogie frappante avec les actes que produit l'homme sous l'influence de sa raison et de sa volonté. Or, de même que ceux-ci sont des manifestations de la pensée humaine, ceux-là doivent être également signes des combinaisons intellectuelles d'un esprit, inférieur, si l'on veut, mais semblable au nôtre. Et pourquoi veut-on qu'il en soit ainsi? parce qu'il est, dit-on, naturel de croire qu'il y a identité de cause là où il y a non-seulement rapports d'organisation, mais encore rapports dans la production des actes extérieurs. En un mot, on veut conclure de la similitude d'organes dans le corps des bêtes et dans le corps humain, de la similitude des manières de vivre et des habitudes physiques, la similitude du principe pensant dans les deux êtres ; comme si Dieu ne pouvait avoir qu'une seule manière de faire produire à ses créatures des effets analogues. Vaudrait autant conclure l'égalité d'intelligence dans l'homme de génie et dans l'homme frappé d'idiotisme, parce qu'on les voit tous deux marcher, manger, boire et dormir.

Au reste, voyons ces actes extérieurs, examinons ces faits, ces mouvements, qu'on nous donne comme signes de la pensée, comme manifestations de l'âme dans les animaux, et jugeons s'ils suffisent pour nous autoriser à affirmer en eux l'existence de quelque chose qui ressemble à la réflexion, à la la liberté, aux combinaisons de la raison.

L'observation, dit-on, nous montre l'animal hésitant sur le parti qu'il doit prendre, puis se décidant après réflexion. Dans d'autres cas, nous le voyons placé entre deux situations, l'une agréable, l'autre douloureuse, s'imposer la plus pénible. C'est là une volition libre, et il n'y a pas moyen de refuser aux animaux une volonté libre et par conséquent réfléchie, en observant toutefois la grande différence des objets sur lesquels

elle s'exerce, et des objets sur lesquels s'exerce notre liberté : au fond, la puissance est la même.

Voilà assurément une manière commode de résoudre la question. On suppose d'abord la pensée, la réflexion, la liberté, et puis l'on prouve toutes ces choses par la supposition même. Mais répondrai-je, c'est précisément la pensée qu'on vous conteste, c'est elle qu'il faut démontrer, et vous ne la démontrez pas. Cette indécision que vous attribuez ici à l'animal est-elle réelle ? Cette prétendue incertitude sur le parti qu'il doit prendre, cet acte de délibération par lequel sa raison suspend son jugement, parce qu'elle n'a pas encore, dites-vous, acquis une connaissance assez complète de l'objet sur lequel la volonté aura une détermination à prendre, est-ce un fait indubitable, ou ne serait-ce pas tout simplement une création de votre imagination ? Mais si ce mouvement inachevé et suspendu que vous dites exprimer un *acte d'hésitation*, n'était que le résultat d'une impression imparfaite, c'est-à-dire qui n'a pas encore atteint son dernier degré d'intensité. Si cet autre mouvement complet que vous traduisez par le mot *décision*, *détermination*, au lieu d'être le résultat d'un choix, d'une préférence donnée par l'esprit après réflexion et délibération, n'était que l'effet d'une impression dominante qui meut mécaniquement l'organe dans un sens plutôt que dans un autre ? Vous n'en savez rien en définitive, ni moi non plus.

Voyez, dit-on encore, le chien qui poursuit le lièvre qu'il a fait lever. S'il *doute*, il s'arrête ; s'il *croit*, il se précipite. Il peut s'être laissé entraîner par une probabilité fausse, et il se trompe. Un plus expérimenté que lui peut le remettre sur la voie, et ne pas faire la même erreur.

L'exemple est mal choisi. Car tout le monde sait que le chien dans cette occasion est conduit par son nez. Il est là plus que jamais sous l'influence des impressions organiques. Si l'impression olfactive est suspendue, son mouvement s'arrête. Si l'impression recommence, le mouvement continue. En vérité, je ne puis voir là qu'une force aveugle, qu'un instinct moteur, complètement irréfléchi, et bien peu différent d'un mobile purement matériel, d'une impulsion purement

mécanique, rien en un mot qui ressemble à une volonté libre, à un choix raisonné.

Mais on ajoute qu'on a vu souvent l'animal placé entre deux situations, l'une agréable, l'autre douloureuse, s'imposer la plus pénible. Nous prenons le fait tel qu'on nous le présente, et nous disons que les faits auxquels on donne cette signification ne sont pas encore une preuve de liberté dans les animaux. Car la question n'est pas de savoir si la situation qu'on prétend que s'impose l'animal dans le cas dont il s'agit, est la plus pénible, mais bien de savoir s'il se l'est imposée librement, avec choix, connaissance de cause, et après délibération. Mais savons-nous si la série d'impressions qui a précédé ce qu'on appelle ici la détermination de l'animal, n'était pas d'une nature telle qu'elle devait l'emporter sur toutes les autres, et entraîner l'animal, d'une manière fatale et instinctive, à se placer dans la situation qu'on regarde comme un sacrifice volontaire de ses inclinations et de ses préférences à certaines convenances, à une sorte de devoir ? Ce qui trompe ici les philosophes, c'est cette préoccupation d'esprit qui, les faisant toujours raisonner par analogie, leur fait croire que les choses se passent dans les animaux comme elles se passent en nous. Ainsi l'on suppose que l'animal est placé entre deux partis à prendre, l'un agréable, l'autre désagréable, qu'il délibère entre ces deux partis, qu'il les pèse dans son esprit, et qu'après avoir balancé plus ou moins long-temps, il se décide pour l'un des deux, avec une connaissance parfaite des avantages et des inconvénients de l'un et de l'autre. Mais c'est là le roman des animaux ; ce n'en est pas l'histoire. L'animal est-il jamais placé par sa nature, par les lois et la constitution de son être, dans une pareille alternative ? a-t-il réellement à comparer deux situations, à délibérer sur le choix qu'il a à faire, et à se déterminer pour le plus convenable, quoique le plus pénible ? Voilà la question. Or nous ne croyons pas que Dieu impose à l'animal une tâche aussi difficile, qui ne peut être imposée qu'à un être raisonnable ayant conscience de lui-même, ainsi que du caractère et du but de ses actions. Nous croyons au contraire que l'objet des actes de l'animal est toujours un comme l'impression dominante qui le fait agir, et que

s'il a des idées, il n'a jamais à la fois que l'idée d'un seul acte à produire, et que c'est celui-là qu'il produit toujours, sous l'impulsion de l'instinct, sans calcul, sans réflexion. Cette double situation qu'on suppose ici être de sa part l'objet d'une double attention, n'est qu'une imagination de la philosophie, qui, parce qu'elle a l'idée d'une situation contraire à celle dans laquelle l'animal se place par ses actes, croit qu'il doit l'avoir aussi, et lui prête de cette manière ses propres conceptions.

L'histoire raconte, par exemple, qu'on a vu des chiens, après l'assassinat de leur maître, rester fidèlement auprès de son cadavre, et se résigner plutôt à souffrir la faim et la soif, que d'abandonner la garde de sa dépouille mortelle. On suppose encore ici qu'il y a pour le chien deux partis à prendre, l'un de s'en aller, et l'autre de rester; l'un d'être infidèle, et l'autre d'être fidèle, aux dépens même de la vie. Et l'on ne fait pas attention que tant que la série d'impressions qui déterminent le chien à rester couché auprès de son maître est dominante, et l'emporte sur le besoin, l'animal n'est influencé que par celles-là, n'obéit qu'à celles-là, et n'a par conséquent pas de choix à faire. Mais plus tard, l'impression de la faim deviendra à son tour tellement impérieuse, ses instigations seront tellement pressantes, que, dominé par cet instinct nouveau, il suivra son impulsion pour s'en retourner au logis. C'est ce qu'on a pu vérifier par une foule d'exemples. Si quelquefois, on a vu des chiens s'obstiner à rester sur la tombe de leur maître, et y mourir, cela s'explique encore par l'empire d'un sentiment exclusif dont aucune autre série d'impressions n'est venue détruire l'influence actuelle et abréger la durée. Mais faites naître en lui des impressions dont la force soit capable de vaincre celle qui le domine, et vous aurez vaincu le charme, et l'animal passera sous l'empire d'autres impulsions instinctives également fatales. Non; nous ne croyons pas qu'aucune action dans les animaux révèle le privilége sublime de *la raison et de la liberté, ce pouvoir d'agir avec choix, avec connaissance de cause*, qui constitue l'homme, et qui fait la moralité de ses actes.

On insiste cependant, et l'on cite une foule d'exemples qui semblent prouver que l'animal est susceptible d'attachement

et de haine. Il reconnaît son maître et les personnes qui lui ont fait du bien ou du mal, il a donc de la mémoire. Il obéit ou désobéit ; il est donc libre ; il semble même avoir la conscience du mérite et du démérite de ses actes, car il vient s'offrir aux caresses de son maître, quand il a bien fait, et il s'enfuit quand il a fait une chose qu'il croit défendue. Nous ne savons pas assurément jusqu'où l'instinct peut s'étendre, et jusqu'à quel point il peut imiter la raison et la suppléer.

Voilà pourquoi nous ne prétendons pas tout expliquer. Nous répondrons toutefois qu'il y a des habitudes physiques, comme il y a des habitudes morales ; que les premières peuvent n'être que le résultat de la fréquente réitération de certaines impressions ; que ces habitudes, l'animal les contracte, sans qu'il soit besoin de faire intervenir ni volonté, ni liberté ; que c'est par elles qu'il est possible à l'homme de gouverner les animaux et même de leur donner une certaine éducation, et que dans les actes qu'elles produisent, ce n'est pas l'intelligence des animaux qui se montre, mais l'intelligence de l'homme ; car les animaux agissent et ne comprennent pas ce qu'ils font. Lorsqu'un chien s'abstient de faire une chose qu'on ne veut pas qu'il fasse, c'est parce que, au moyen de châtiments réitérés, on a plus ou moins bien réussi à plier sa nature à des habitudes de ce genre, et non assurément parce qu'il distingue ce qui est bien et ce qui est mal. Lorsqu'il fait ce que son maître lui ordonne, et qu'il reproduit, au gré de celui-ci, des mouvements commandés, ce n'est pas parce qu'il croit bien ou mal faire, en les exécutant ou en ne les exécutant pas ; ce n'est pas parce qu'il se juge digne de châtiment ou de récompense, selon qu'il obéit ou n'obéit pas, mais parce que l'impression actuelle, au défaut de l'habitude, si elle n'est pas encore formée, est un guide sûr qu'il suit aveuglément, mais qui ne le trompe pas. Ainsi ce qu'on explique par des sentiments moraux, par la mémoire, par la réflexion, par le discernement, par la liberté, pourrait très-bien n'être que l'effet des instigations de l'instinct, et s'il n'y a que l'instinct dans les animaux, à quoi bon une âme ? A quoi bon une âme, si l'animal n'a pas la conscience de lui-même, de son *moi*, de son unité, de son identité ; s'il ne sait ce que c'est que le temps, ce que c'est que la

vie, ce que c'est que la mort; s'il n'a la notion, ni du passé, ni de l'avenir; s'il n'a ni pressentiments, ni espérances; s'il est dépourvu de raison, de réflexion et de liberté, en un mot, si sa destinée est d'agir aveuglément sous l'impulsion de la fatalité qui le conduit? à quoi bon une âme, si cette âme doit périr avec le corps?

Vous ne nierez pas du moins, objectera-t-on encore, l'existence de la sensation dans les animaux; vous ne leur refuserez pas le sentiment du plaisir et de la douleur. Or, cela suffit pour qu'on soit forcé de leur accorder une âme. Car s'ils sentent, il faut admettre en eux un sujet sentant, et ce sujet sentant, ce n'est pas la matière. Les animaux souffrent-ils, jouissent-ils? ont-ils des sensations agréables et pénibles? En vérité, nous n'en savons rien. Mais nous nous garderons bien de le nier. Les philosophes ont abusé de la raison pour faire des animaux des êtres intelligents, raisonnables et libres; nous ne voulons pas en abuser nous-mêmes pour en faire des êtres absolument insensibles, de pures machines. Les animaux connaissent-ils réellement le plaisir et la douleur? Nous ne l'affirmerons pas: Dieu seul le sait de science certaine. Mais cela est très-probable. Cette probabilité me suffit pour me guider dans ma conduite à leur égard. Je m'en servirai pour mes besoins; car Dieu les a soumis à mon domaine; mais je n'en abuserai point, et j'empêcherai ceux qui dépendent de moi d'en abuser eux-mêmes. Car si les animaux souffrent, je ne dois pas les faire souffrir inutilement; et c'est assez d'un seul doute à cet égard, pour que je m'abstienne. Gardons-nous donc bien de dire que les animaux ne sentent pas, afin qu'on ne se fasse pas un jeu de les faire souffrir, s'ils souffrent, et afin qu'on ne fasse pas sur eux le funeste apprentissage de la cruauté, pour le continuer sur les hommes. Loin de nous toute opinion qui pourrait être la justification des bourreaux, et devenir pour certaines natures dégradées une tentation à s'essayer à verser le sang.

Que devons-nous conclure de tout ceci? C'est que l'animal, n'étant pas chargé de se conserver, n'a pas besoin de raison et de liberté. Ce sont ses instincts qui le conservent; la loi de sa nature est d'obéir à leurs instigations. Du reste, que les ani-

maux aient une âme ou qu'ils n'en aient point; que tous leurs mouvements soient l'effet de l'organisation, que tous leurs actes soient le résultat d'impulsions purement matérielles, que nous importe? Les matérialistes n'ont aucune conséquence à en déduire contre l'âme humaine, dont l'existence et la pensée nous sont révélées par le témoignage irrécusable de la conscience et de la raison. Il n'y a donc aucune assimilation à faire entre l'homme et les animaux, dont les conditions d'existence sont si différentes, dont la nature offre des contrastes si frappants avec la nôtre, dont la destinée doit par conséquent différer si fort de celle qui nous attend, et qui n'ont que l'instinct pour loi, tandis que la nôtre est la liberté, la raison et le devoir. Ceci est plus important qu'on ne pourrait le croire au premier abord; car ainsi les phrénologistes n'ont plus aucun argument à tirer contre les faits et les déductions de la psychologie de ce qu'ils pourraient observer physiologiquement dans les animaux.

CHAPITRE VII.

DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS.

Une des plus belles définitions que l'on doive à la philosophie est celle que M. de Bonald a donnée de l'homme ; *Une intelligence servie par des organes* ; définition qui remplacera désormais celle de l'ancienne école : *Un animal raisonnable,* et qui non-seulement donne une idée plus vraie de la nature humaine, en rétablissant l'ordre hiérarchique établi entre les deux substances, en restituant à l'âme son droit de prééminence sur le corps, mais exprime encore avec une parfaite justesse le but et les conditions de l'union qui existe de l'une à l'autre.

Or, quelles sont ces conditions? C'est, comme l'indique la définition même, l'assujétissement du corps à la souveraineté de l'âme, l'empire absolu de l'esprit sur la matière. Le corps est un instrument de connaissance et d'action, et rien de plus ; et, pour nous servir d'un vers célèbre, qu'on nous pardonnera de modifier dans un autre sens :

Le corps est un esclave et ne doit qu'obéir.

Tel est en effet le lien étroit qui unit les deux substances ; telle est la correspondance intime qui existe entre elles, qu'il faut bien que l'une des deux soit placée à l'égard de l'autre dans un état d'infériorité et de dépendance. En commerce continuel l'une avec l'autre, destinées à vivre comme d'une seule et même vie, soumises par la Providence à une solidarité mutuelle, comment s'opérerait dans l'homme l'unification des deux natures, si l'une des deux n'imposait sa loi à l'autre? Cette association merveilleuse, incompréhensible de la matière et de l'esprit n'est donc possible qu'à la condition que l'une des deux règne et commande, puisque toutes deux ne peuvent commander à la fois, puisque la réciprocité d'indépendance ou la duplicité de pouvoir n'aboutirait qu'à une anarchie dont la conséquence serait la rupture violente de la société qui les rattache l'une à l'autre. Or, la domination du corps ne serait que l'asservissement de la raison aux besoins et aux appétits physiques, c'est-à-dire l'anéantissement de la raison, puisque le pur instinct, l'instinct animal suffisant pour guider l'homme qui n'agirait plus que dans l'intérêt de son corps, la raison deviendrait une superfétation. La royauté de l'âme au contraire n'anéantit pas les besoins sensuels ; elle les subordonne seulement aux règles de la raison. Elle laisse au corps sa destinée propre, qui est de se conserver ; elle ne lui ôte que le pouvoir de détourner l'âme de la sienne, qui est d'obéir aux lois de la conscience, et d'agir dans le sens des affinités morales, qui tendent à l'élever vers le bien suprême.

Et remarquons ici encore avec quelle admirable opportunité la religion vient en aide à la philosophie pour expliquer les énigmes de notre nature. L'âme est unie à un corps qui est son compagnon fidèle sur la terre, par le moyen duquel son intelligence se développe, sa volonté réalise ses déterminations, par lequel en un mot il lui est donné d'accomplir sa fin. Cependant il vient un moment où ce corps tombe en dissolution, où l'âme, dégagée de ses liens terrestres, s'élance au-delà de la vie présente, pour vivre d'une vie nouvelle et désormais indépendante de la matière. Voilà donc une séparation que tout nous porte à juger définitive et sans retour. Nous savons par

une désolante expérience, que notre corps, déposé dans le tombeau, devient un je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue, comme parle Bossuet ; et nous savons aussi par les déductions que notre raison tire de la nature de l'âme et de la nécessité d'une sanction morale, que la plus noble partie de nous-même est immortelle. Mais ici notre raison est-elle satisfaite ? Cette séparation des deux substances, que toutes les apparences tendent à nous faire considérer comme absolue, n'a-t-elle rien qui la déconcerte et qui la trouble ? Pourquoi cette horreur que son idée seule nous inspire ? Et cependant nul moyen philosophique d'arriver à la preuve du contraire. On ne peut nier la mort de celle-ci ; on ne peut nier la survivance et l'immortalité de celle-là. Quoi donc ! Ce corps par lequel l'âme a accompli sa destinée, ce corps par lequel elle a été conduite de la contemplation des merveilles de la nature à la connaissance de son auteur, ce corps qui a été l'instrument de ses bonnes œuvres, ce corps par lequel lui sont venus tant de sentiments généreux, tant de bonnes pensées, par lequel elle a tant de fois exprimé sa reconnaisance, son amour, sa soumission envers Dieu, ce corps enfin qui a supporté avec elle le fardeau des douleurs et des misères humaines, qui a subi avec elle l'épreuve et l'expiation, doit périr pour toujours ! Et il périra également pour toujours, lorsqu'il aura entraîné l'âme à manquer à la loi de son être, lorsque par le tyrannique empire de la matière sur l'esprit, il aura compromis tout l'avenir de celui-ci ! Malgré l'impossibilité où nous sommes naturellement de nous refuser à l'évidence du fait, n'y a-t-il pas en nous quelque chose qui nous incite à espérer secrètement contre l'évidence même ? Non ; nous ne pouvons croire d'une croyance absolue, d'une croyance invincible, que la séparation est irrévocable, et que l'association est rompue pour jamais.

Ainsi la religion, en confirmant nos pressentiments les plus obscurs et les plus vagues, vient satisfaire aux besoins les plus intimes de notre raison. C'est elle, en effet, qui nous montre clairement dans l'avenir la réintégration du lien qui avait uni sur la terre l'âme et le corps ; c'est elle qui nous enseigne que cette solidarité perpétuelle des deux substances que nous ne

faisions que pressentir comme un mystère impénétrable, est un article de foi, reposant sur la parole même de Dieu ; c'est elle enfin qui nous adresse ces consolantes et en même temps ces terribles paroles : Une heure viendra où tous ceux qui sont dans le tombeau entendront la voix du Fils de Dieu. Alors ceux qui auront fait le bien ressusciteront pour la vie, et ceux qui auront fait le mal ressusciteront pour le jugement. Et ailleurs : La trompette se fera entendre, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous serons tous changés. Car il faut que ce corps corruptible se revête d'incorruptibilité, et que ce corps mortel se revête d'immortalité. Ainsi, par la vertu de celui qui est la résurrection et la vie, la mort sera absorbée dans sa victoire.

Et qu'on ne dise pas que les pressentiments dont nous parlons soient des chimères ; car ils ont laissé des traces dans toutes les religions anciennes, dans toutes les cérémonies funéraires du paganisme ; soit que les peuples aient réalisé ainsi dans leurs cultes de mystérieuses espérances déposées au fond du cœur de l'homme, soit qu'ils n'aient fait qu'exprimer ce qu'ils avaient recueilli dans les traditions antiques. On a retrouvé des vestiges plus ou moins reconnaissables de croyance à une résurrection des morts, chez les Indiens, les Perses, les Egyptiens, les Scandinaves, les Péruviens, les Virginiens, etc. Les Péruviens disaient qu'il y aura un grand tumulte à la fin des siècles ; et ils priaient les Espagnols d'épargner les tombeaux de leurs aïeux, dans la crainte que ceux-ci, au moment de ressusciter, ne fussent en peine de retrouver leurs ossements. Les Virginiens croyaient aussi à la résurrection des corps ; mais cette résurrection, suivant eux, ne devait être que pour les prêtres et pour les grands. (Frédéric-Bernard Picard, *Cérémonies religieuses*, t. VI.)

Nous avons dit que l'union des deux natures dans l'homme est un fait significatif qui ne peut s'expliquer que par une sorte d'identification des deux existences en une seule et même vie, que par la constante coopération des deux substances à l'accomplissement d'une seule et même destinée. Car la religion nous apprend encore que la séparation de l'âme et du corps n'était pas entrée dans le plan primitif du Créateur, et que,

de même que la mort n'est que la suite et le châtiment de la faute originelle, la résurrection n'est que le rétablissement de l'homme dans sa condition première. L'âme et le corps sont donc solidaires ; et si l'alliance qui les unit a pour conséquence de les appeler au partage du même avenir dans l'autre vie, ce ne peut être qu'en raison du concours de tous deux à la réalisation du même but. Car deux natures entièrement indépendantes devraient avoir un sort différent et non pas un sort commun, comme l'affirme l'Évangile, comme la raison humaine le pressent elle-même.

Et toutefois, les tendances de l'une et de l'autre ne semblent-elles pas diamétralement opposées? Est-il rien de plus certain que la guerre intestine qui a lieu au dedans de nous entre l'esprit et la matière, entre les sens et la raison? Cependant, comme cet antagoniste ne peut pas être considéré comme l'état normal de l'homme, mais comme l'effet de cette dégradation primitive dont le récit est consigné dans les Livres saints, et dont le souvenir s'est même conservé dans toutes les traditions des peuples, il est évident que la condition de l'union des deux substances, c'est une sorte d'assimilation de l'une avec l'autre par l'unité de pouvoir et de direction. Pour juger de l'homme et de sa fin, ne considérons donc pas ce qu'il est, mais ce qu'il doit être ; ne considérons pas la corruption profonde qui, en détruisant l'harmonie de sa nature, a porté la perturbation dans tout son être, mais le but primitif de sa création. Or l'unité de pouvoir et de tendance est incompatible avec la diversité et la multiplicité propres à la matière, et n'est possible et réalisable que dans la simplicité et l'identité de la substance spirituelle. En un mot, ce n'est pas l'esprit qui doit s'assimiler à la matière; c'est la matière qui doit s'assimiler à l'esprit dans l'unité de l'intelligence et de la volonté ; de même que ce n'est pas l'esprit qui doit être glorifié un jour par la matière, mais la glorification de la matière qui doit avoir lieu par l'esprit, c'est-à-dire, par l'usage qu'il aura fait de sa liberté, pour accomplir la loi du devoir.

Ainsi, tout nous ramène à la grande loi de l'unité. Ainsi, c'est dans l'unité que se trouve la perfection de l'homme ; non pas dans cette fausse unité qui assujétirait l'âme à la loi de

la jouissance, aux appétits sensuels, mais à cette véritable unité qui consiste dans la subordination du corps à l'âme, dans le concours de toutes nos facultés corporelles et spirituelles à l'accomplissement des destinées morales qui nous poussent vers une seule et même vérité, vers un seul et même bien ; dans l'accord des sens et de la raison, comme moyen de connaissance; dans l'accord des sentiments et de la volonté, comme moyen d'action; dans l'accord des besoins et de la conscience, comme moyen de devoir; en un mot dans l'harmonie de toutes les tendances de notre nature, comme moyen de parvenir au but final de la vie humaine. Cet ordre hiérarchique entre le corps et l'esprit a existé originairement ; il a été bouleversé par le péché. Notre liberté n'a pas d'autre objet que de s'efforcer de le rétablir, et de faire cesser, autant qu'il est possible à notre faiblesse, la lutte et la contradiction qui divise l'homme spirituel et l'homme animal.

Cette loi de l'unité, qui doit présider à l'union de l'âme et du corps dans l'individu, doit présider également à l'union des membres de la famille dans la société domestique, comme à celle des membres de la cité dans la société civile, comme à celle de tous les enfants d'Adam dans la grande société du genre humain. Car le concert de toutes les âmes, c'est-à-dire de toutes les intelligences et de toutes les volontés, n'est pas moins nécessaire pour former les êtres collectifs, que l'accord de tous les éléments qui les composent, et le concours de leurs fonctions diverses, pour constituer les êtres particuliers : selon cette parole de l'Écriture : Tout royaume divisé contre lui-même périra. Ainsi, de même que l'harmonie du monde physique a pour condition les affinités sans nombre qui font graviter les corps les uns vers les autres, sans les confondre; de même l'harmonie du monde moral a pour condition l'affinité universelle qui fait graviter toutes les natures intelligentes et libres vers une même destinée, qui les fait se rapprocher et s'unir dans une sympathie commune pour le même objet, tout en conservant leurs individualités propres; en un mot, le même bien, comme objet de l'intelligence, de l'amour et de la volonté, voilà sans aucun doute le pôle vers lequel doit tendre l'humanité tout entière.

Mais ne nous y trompons pas. Si cette unité de tendances, si cette harmonie morale ne peut se réaliser qu'en Dieu, seule véritable unité, seul bien suprême, seule et unique fin de l'homme, elle ne peut non plus se réaliser que par lui, c'est-à-dire par l'action de sa providence et de sa grâce. Sans doute, il y a dans tous les esprits l'idée du bien parfait, dans tous les cœurs l'amour du bien parfait, dans toutes les volontés une propension vers le bien parfait; la psychologie du sens intime comme celle du sens commun nous l'ont démontré. Mais ni notre intelligence n'est capable de le comprendre dans sa réalité infinie, ni notre cœur n'est capable de l'aimer dans sa beauté infinie, ni notre volonté n'est capable de le reproduire dans sa pureté et dans sa perfection infinie. La conscience que nous avons de notre infirmité et de notre faiblesse nous donne aussi celle de notre insuffisance. Dans cette nature humaine dégradée par l'interversion des rapports qui unissaient l'âme au corps, et qui les unissaient tous deux à Dieu, tout est diversité, individualité, variabilité; tout présente l'image de la confusion, du désordre, de l'anarchie. Depuis que notre liberté abandonnée à elle-même n'a plus d'autre lumière et d'autre guide qu'une raison souvent obscurcie par les passions et par conséquent incertaine, depuis que, par le malheur de son premier choix, elle a perdu la force qu'elle trouvait dans la perfection primitive de notre nature, tout n'est-il pas, dans l'homme et dans la société, division, désaccord, divergence? Si donc celui qui est la force infinie ne faisait, par le secours continuel de son action souveraine, converger vers un centre commun toutes ces oppositions, tous ces contrastes, toutes ces dissonnances de raison, de passion et de vouloir; si Dieu ne soutenait encore toutes ces natures défaillantes; si la raison divine ne venait en aide, et à la raison individuelle dans l'homme, pour l'empêcher de dévier, et à la raison commune dans la société, pour l'empêcher de se corrompre, que deviendrait l'humanité, avec le fonds de misère qui est en elle? et quel chaos ne résulterait pas de cette diversité d'éléments antipathiques et de tendances contraires?

N'oublions donc pas que toutes les facultés de l'homme, pour rester ce qu'elles doivent être, ont besoin de puiser à cha-

que instant la force à la même source où elles ont puisé l'être ; qu'on ne peut sans absurdité les considérer comme pouvant se passer un seul moment de l'appui du principe où elles ont leur condition de vie ; que Dieu est le soutien permanent de toutes les existences ; que ce n'est que par notre union avec Dieu, par l'action incessante de Dieu sur l'humanité, que se conserve le monde moral ; de même que c'est sa providence, c'est-à-dire le développement non interrompu de sa volonté, de sa sagesse et de sa bonté infinies qui conserve le monde physique créé par un acte de sa toute-puissance. Si Dieu cessait de le gouverner et de le soutenir, l'univers retomberait dans le néant ; si Dieu cessait de soutenir et de gouverner le monde moral, il s'abîmerait dans le chaos. Voilà ce dont il faut bien se pénétrer, si l'on ne veut pas faire de la psychologie un roman, une œuvre de pure imagination.

La philosophie même chrétienne se jette donc dans des embarras inextricables, lorsque, donnant trop de réalité à une simple possibilité, et se plaçant à un point de vue purement hypothétique, elle considère par abstraction l'homme tel qu'il pourrait être, mais non tel qu'il est en effet. Assurément Dieu pouvait créer l'homme dans un état de nature pure, où il ne lui aurait accordé pour connaître la vérité, et pour pratiquer le bien, que des moyens naturels : mais il ne l'a pas fait. Il l'a créé avec une destination surnaturelle, en lui donnant des moyens analogues pour arriver à sa fin. Quoique la grâce ne détruise point la nature, mais l'élève et la perfectionne, cependant il n'y a pas eu dans l'œuvre de Dieu deux actes, l'un pour créer la nature, l'autre pour l'élever à une perfection surnaturelle : tout a été le résultat d'une opération unique et combinée avec une telle sagesse qu'il nous est impossible d'assigner toujours avec précision ce qui appartient à la nature et ce qui appartient à la grâce. Malgré la chute de nos premiers parents, à nulle époque et chez aucun peuple, la nature humaine n'a été entièrement soustraite aux salutaires influences de la grâce. Au milieu des ténèbres les plus épaisses, elle a toujours reçu quelque reflet de sa lumière, et ses divines opérations ont empêché la corruption des plus mauvais temps de devenir plus profonde. Les communications si intimes de Dieu avec Adam

à l'origine du monde, la révélation, les priviléges et les secours d'un ordre surnaturel, qui tendait, pour ainsi dire, à diviniser l'homme dans tout son être, ne sont pas des biens momentanément et accidentellement surajoutés à la nature humaine, mais des grâces qui ne lui ont jamais fait défaut, des dons qui la constituent dans un état stable et permanent, où les deux ordres sont liés par des liens si étroits, qu'il est nécessaire dans la recherche de la vérité de ne jamais les séparer complètement. Notre corps pouvait être créé pour vivre indépendant d'une âme intelligente, et cependant le médecin s'égarerait en pressant cette supposition, et en traitant son malade comme s'il n'avait point d'âme. Notre âme pouvait être créée dans l'état d'intelligence pure, sans être unie à un corps, et cependant le moraliste tomberait dans de graves erreurs en voulant la diriger comme si aucun lien ne l'unissait au corps. L'homme avec sa double nature pouvait être créé sans destination aux rapports qui constituent les sociétés, et cependant le législateur ferait d'étranges lois s'il ne considérait le genre humain que comme une agrégation d'individus étrangers les uns aux autres, et pouvant vivre dans un isolement à peu près semblable à celui où vit la brute. Quoique nous ne prétendions pas présenter ces comparaisons comme une preuve et une démonstration du principe que nous posons ici, elles serviront du moins à faire comprendre que tout ne s'explique pas dans l'homme par les seules forces de la nature envisagée en dehors de la révélation et de la grâce, et que toute philosophie qui veut rester dans le vrai et éviter de déplorables mécomptes, doit arriver à cette conclusion, que l'observation psychologique ne peut rendre compte des véritables conditions de notre être, qu'avec le secours des lumières que la raison emprunte à la religion. C'est par ces dernières réflexions que nous terminerons ce Traité de Psychologie, nous réservant de les développer plus tard, selon leur degré d'importance, dans le Traité de Théodicée et de Morale qui complètera notre Cours de Philosophie.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME ET DE LA PSYCHOLOGIE.

TABLE DES MATIÈRES.

PHYCHOLOGIE (suite).

FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND.



